Jean-François BARÉ

Anthropologue, directeur de recherche à la retraite de l'IRD
et de l'Université de Paris I Panthéon.

(1977)

POUVOIR DES VIVANTS
LANGAGE DES MORTS
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVAA

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

Jean-François BARÉ

Anthropologue, directeur de recherche à la retraite de l'IRD
et de l'Université de Paris I Panthéon.

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

Paris : Les Éditions François Maspero, 1977, 144 pp. Collection : Dossiers africains.


Courriel : jfbare@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les citations : Times New Roman, 12 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

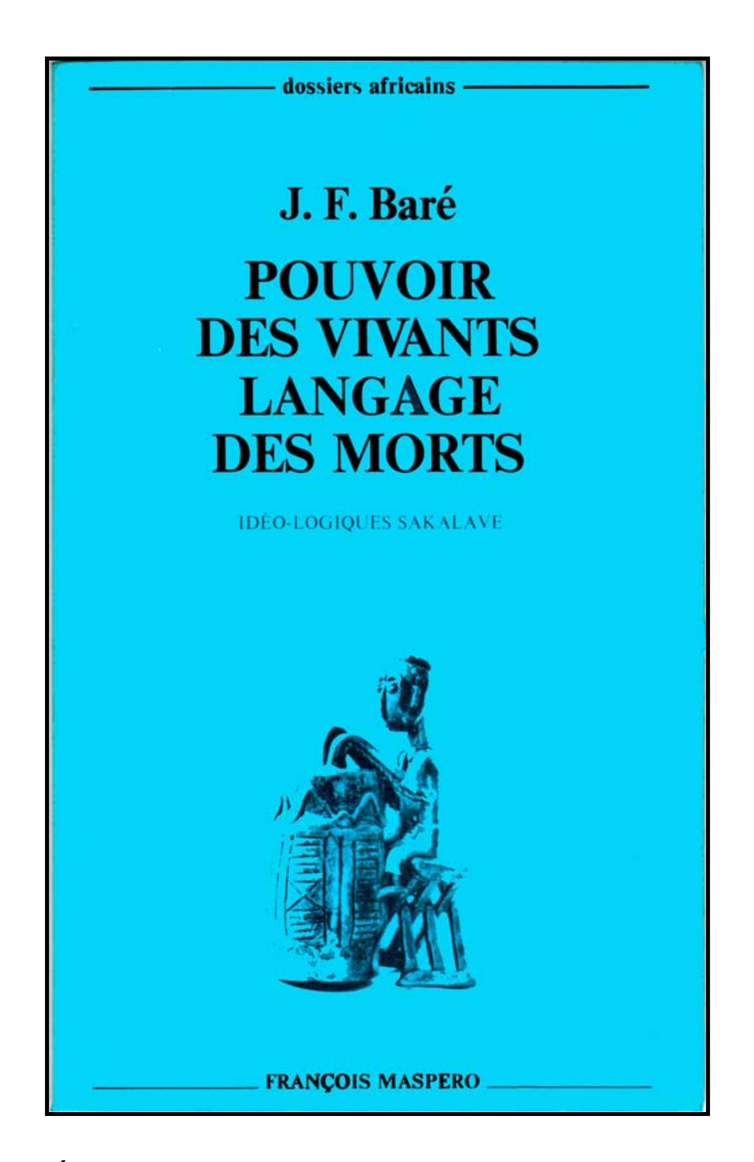
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 24 janvier 2015 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Jean-François BARÉ
Anthropologue, directeur de recherche à la retraite de l'IRD
et de l'Université de Paris I Panthéon.

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS. IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



Paris : Les Éditions François Maspero, 1977, 144 pp. Collection : Dossiers africains.

Table des matières

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

Retour à la table des matières

Comment transformer l'histoire en présent ? Pourquoi, à l'intérieur d'un petit royaume du nord-ouest de Madagascar, les morts ne cessent de parler ? Des morts ou plutôt ces étonnantes personnalités, les possédés royaux, qui représentent tous les rois morts depuis la fondation des dynasties sakalava. C'est la place prise par leurs paroles que l'auteur cherche à restituer ici : comment peuvent-ils être à la fois contemporains et passés, vivants et morts ? Interrogation qui pourrait être étendue a l'ensemble des faits malgaches les plus actuels.

Cet ouvrage tente ainsi de répondre à deux questions. Comment la hiérarchie sociale déterminée par l'ordre monarchique se conserve-t-elle ? Comment est-elle liée à un appareil et à une hiérarchie politique ? Il tente aussi de montrer qu'il est impossible d'isoler une sorte de niveau premier, « objectif », du système socio-culturel étudié - par exemple « la parenté », « l'économie » -- qui fonderait et déterminerait le reste de l'intérieur de la boîte de Pandore.

Si les Sakalava sont hiérarchisés, c'est du fait de leurs propres conceptions du statut, conceptions qui reposent à leur tour sur une sorte de contrat premier assurant la légitimité monarchique. Entre l'ordre politique et l'ordre social, c'est une cohérence d'ordre intellectuel, *pensée, qui* est en jeu.

[5]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

AVANT-PROPOS

Retour à la table des matières

Comme le système politique qui constitue son objet, ce livre est le produit d'une somme de contraintes : écrit dans le cadre du Musée de l'Université de Madagascar pendant l'année 1973, à la suite d'une enquête de terrain menée en 1971 et 1972, il ne s'appuie sur des faits sociaux observés dans le Nord-Ouest malgache que pour tenter d'en décrire les conditions *minimales* d'existence. Le lecteur souhaitant confronter les raisonnements exposés ci-dessous à ces faits, qui en constituent le soubassement, devra donc se reporter à deux ouvrages faisant la plus large part aux matériaux empiriques et menés quasiment de front pendant cette même année 1973 [1].

Au lieu de s'immerger dans les faits, on a donc tenté ici, par une méthode réductrice, de se libérer de ceux qui n'étaient pas absolument nécessaires pour rendre compte des traits premiers ou, pour parler comme Hegel, du « contrat » implicite à un système politique qui, pour être marginal par rapport à l'actuel pouvoir de l'État Malgache, se fondait cependant sur des principes idéels profonds, explicites ou inconscients, réalisés diversement dans l'ensemble de la Grande Île.

---

1 *Conflits et résolution des conflits dans les monarchies sakalava du Nord actuelles.* Publication provisoire, Musée de l'Université de Madagascar, « Travaux et Documents », vol. XII, 1973, et *Permanence et évolution d'une monarchie du Nord-Ouest Malgache.* Thèse de 3e cycle, Université de Paris V, 1975 (à paraître).

[6]

L'un de ces principes profonds pourrait peut-être se formuler : transformer l'histoire en présent. Comment ? A l'intérieur de la petite monarchie dont il sera question ici, des morts ne cessent de parler : ou plutôt ces étonnantes personnalités sakalava, les possédés royaux *(saha)* qui représentent tous les rois morts depuis la fondation des dynasties de l'Ouest. C'est la place prise par leurs paroles qu'on tente de restituer ici - comment peuvent-ils être à la fois contemporains et passés, vivants et morts ? Interrogation si profonde qu'on pourrait être tenté de l'étendre à l'ensemble des faits malgaches les plus actuels ; interrogation identique à celle récemment décelée par P. Ottino dans l'analyse d'un mythe fondateur du pouvoir de type malgache, le fameux conte d'Ibonia. L'attention s'est donc portée quasi exclusivement sur les contraintes organisationnelles produites par des idées et des représentations. Cette préoccupation a inévitablement conduit à reléguer au second plan ce que L. Dumont a nommé, à propos de la hiérarchie indienne, la « composante résiduelle », c'est-à-dire les aspects organisationnels ressortant sans contacts de l'ordre de la production et de la reproduction de la base matérielle des sociétés, sans être affectés par les conceptions locales relatives à l'organisation sociale. Ce choix a tenu à la nature et à la situation historique de la monarchie Bemihisatra du Nord malgache. En possession d'un plus grand nombre de documents anciens, il aurait été en effet assez aisé de reconstituer le fonctionnement d'une hiérarchie qui, jusque dans les années 1830, agissait comme un instrument de contrôle territorial et foncier au profit d'un ordre noble dominant, ainsi que le montre un texte du capitaine de vaisseau Guillain, remarquable observateur des royaumes sakalava de l'Ouest malgache dans les années 1840-1850 [2]. Ceci n'était pas le cas des organisations monarchiques renouvelées par le contact avec l'État colonial français, depuis 1840 et surtout depuis l'annexion définitive de 1896. L'efficacité matérielle de la hiérarchie politique *en tant que telle* s'est alors brisée : au lieu que se dessinent le long d'elle des réseaux de production et de redistribution, l'ordre noble s'est progressivement séparé économiquement de l'ordre roturier, et est devenu une sorte de groupe privé, agissant pour ses intérêts propres ; même si en

[2] Ce texte trop long pour être ici cité peut être consulté aux Archives nationales, section Outre-Mer, à Paris (cote MAD 17 32).

1922 les procès-verbaux de bornage de la préfecture de Diégo-Suarez mentionnent sur les terres royales l'existence de métayers, qui existent d'ailleurs toujours, la relation économique ainsi posée entre [7] roturiers et nobles pouvait être considérée comme équivalente à n'importe quelle relation de métayage, à ceci près que les nobles rétribuaient moins bien, semble-t-il, leurs travailleurs que les capitalistes français. Les seuls flux économiques qu'on peut considérer soutenir la hiérarchie sont d'ordre cérémoniel, c'est-à-dire qu'ils ne sont quasiment jamais réintroduits dans l'ordre économique actuel. Cette situation fournissait ainsi une sorte d'épure d'une organisation fondée par les déterminations de l'histoire sur la seule conscience d'un ordre inter-individuel, c'est-à-dire sur des schémas idéaux.

Le texte suivant tente ainsi de répondre à deux questions. Comment la hiérarchie sociale déterminée par l'ordre monarchique se conserve-t-elle ? Comment est-elle liée à un appareil et une hiérarchie politiques ? C'est dire qu'il ne met pas en question la « détermination *en dernière instance* » par la base matérielle des sociétés [3] ; il se contente de rappeler que sans la prise en compte des projets des acteurs et de ce qui, dans leur conscience, les conduit à obéir, à accepter ou à refuser, à participer à des rituels, à prendre telle option plutôt que telle autre, la notion même de « détermination en dernière instance » est « vide, abstraite, absurde » ; car elle conduit à réduire la diversité des conceptions culturelles relatives au problème de la reproduction sociale à une sorte d'unité monotone éliminant à bon compte ce qui forme la réalité quotidienne de la vie sociale des organisations humaines ; et de ce fait, contraint l'anthropologie à une sorte de vertige toujours plus éloigne, dans sa spirale continue, des sociétés dont elle entend rendre compte pour la confiner à un dialogue entre une centaine d'universitaires et de chercheurs qui se parlent entre eux.

Le caractère central, *premier*, des idées ou conceptions locales relatives à la hiérarchie et au pouvoir à Madagascar m'a été révélé progressivement par P. Ottino au cours de notre travail commun à l'Université de Madagascar entre 1971 et 1973 ; de même que la richesse des faits et bien d'autres choses encore que ne sauraient épuiser des remerciements académiques ; et je dois à M. Augé, par ses com-

---

[3] Voir la lettre d'Engels de 1890 citée par M. GODELIER dans *Horizon - Trajets marxistes en anthropologie*, François Maspero, Paris, 1972.

mentaires, de m'avoir appuyé dans cette voie, jalonnée par son livre récent [4] qui me paraît marquer la date d'une sorte de révolution copernicienne en anthropologie. Après *Théorie des pouvoirs et idéologie,* il sera désormais difficile, en effet, de parler d'un domaine [8] des représentations confiné par le langage de bois des « matérialistes vulgaires » au dernier étage des « superstructures ». Toute relation entre des faits est aussi relation entre des représentations ; tout acte, tout praxis est au moins un peu déterminée fût-ce à tort, faussement, par des visées, des choix, des représentations, et toute pensée - faut-il rappeler ici les cosmologies africaines ? - porte en elle une pratique et une réalisation.

On tente de la même manière de montrer ici qu'il est impossible d'isoler une sorte de niveau premier, « objectif », du système socioculturel sakalava du Nord - par exemple « la parenté », « l'économie » - qui fonderait et déterminerait le reste de l'intérieur de sa boîte de Pandore.

Si les Sakalava sont hiérarchisés, c'est du fait de leurs propres conceptions du statut, conceptions qui reposent à leur tour sur une sorte de contrat premier assurant la légitimité monarchique. Entre l'ordre politique - commander, obéir, donner, refuser - et l'ordre social - à qui et à combien de gens donner du pouvoir, distribuer des biens, quels sont les groupes réels - c'est une cohérence d'ordre intellectuel, *pensée,* qui est un jeu.

LÉGENDE DES FIGURES

Dans les schémas généalogiques, les noms en majuscules correspondent aux hommes, les noms en minuscules aux femmes. Les adoptions sont notées par des flèches dans le sens « adopté » ➡ « adopteur » ; les groupes de frères et sœurs germains sont réunis par un trait horizontal au-dessus des noms, les époux par un trait situé en dessous, rompu par une petite barre verticale dans les cas de séparation.

---

4 M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie.* Étude de cas en Basse-Côte d'Ivoire, Hermann, Paris, 1975.

Les traits verticaux notent la descendance.

Les contours fermés, dont la surface est parfois rayée obliquement, indiquent selon les cas les groupements de co-résidents ou les maisonnées.

[9]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

I

LE NORD-OUEST ET SES DEUX POUVOIRS

Le Nord-Ouest de Madagascar. L'année 1972

Retour à la table des matières

Des reliefs volcaniques couverts de forêt primaire où apparaissent ici et là les taches rouges de latérite que provoque l'action répétée des brûlis, les taches d'un blanc éblouissant des plages, les basaltes étranges comme des sentinelles qui découpent les littoraux, la mer omniprésente et pourtant vite oubliée dès que l'on s'enfonce un peu par les sentiers glissants dans la moiteur de l'intérieur des terres. Une vie sociale rythmée d'appels et de plaisanteries faites à voix haute, fuyant la solitude dans des groupes faits et refaits à toute occasion, les départs en « taxi-brousse » des petites villes et les conversations féminines intercalées dans les longues heures vacantes des après-midi chauds, sur les « vérandas » basses des maisons. De grands villages végétaux au plan indécis et a l'espace intime, l'enfermement des groupes familiaux plus symbolisé que réalisé dans les palissades à claire-voie envahies de plantes à usage domestique, médicinal ou d'agrément. Les taches crème des voiles carrées des pirogues dont l'approche laisse

bientôt entrevoir la cargaison d'une menue production domestique vendue aux marchés des sous-préfectures, le silence naturel des établissements littoraux, l'animation des centres urbains, les pagnes sobres des pêcheurs sakalava et le « grand vêtement » blanc des islamisés.

Une des régions « riches » de Madagascar, qui, avant la chute des cours du café et du poivre dans les années soixante, produisait [10] la majeure partie des devises de la Grande Île. L'argent et la sexualité qui émaillent des conversations étirables jusqu'à l'extrême, une sociabilité tranquille. Paradoxale unité des couples, éléments essentiels de la production des biens fonciers, caféières, poivrières et brûlis qui, sur les versants abrupts, imitent lors de la coupe, dans le fouillis des troncs et des arbustes, une catastrophe naturelle que dément la netteté du tracé contrastant avec la forêt environnante ; couples vite formés et vite brisés dans le fracas d'une querelle de ménage que les femmes, sûres d'elles, imposantes, autoritaires, séditieuses, mais au profond d'elles généreuses, anxieuses de s'assurer des biens personnels, provoquent, tentant d'obtenir de nouveaux bijoux en or qui forment une réserve de valeur pour leurs filles. Des colons, dont la vie quotidienne défraie la chronique paysanne, d'immenses terres issues des périmètres de colonisation octroyés dans les années vingt, le racisme tranquille des pays d'ancienne colonisation française. La mort : dans les villages, le nombre des groupes assemblés la signale, l'ivresse due au rhum qui circule dans un unique verre, le bruit syncopé des pilons qui frappent alternativement les mortiers de bois dans le mouvement cyclique des femmes courbées. Les fourneaux aux parois noires que l'on pousse jour et nuit, jusqu'à l'invraisemblable course où le cercueil est malmené jusqu'au cimetière, dans une sorte de violence hâtive. L'argent qui circule, l'argent qui disparaît. Des hommes soucieux de conquête, porteurs apparents du jeu politique et social, parlant bas lors des réunions villageoises, parlant haut et pourtant craintifs dans d'autres occasions. Manipulés, rendus naïfs par le choc de systèmes sociaux extérieurs, devant les infimes choix ponctuels et répétés d'une vie sociale en lambeaux (l'argent du café ou la nourriture des brûlis, entretenir des terres familiales ou chercher un travail salarié), apparemment incapables de violence et d'organisation politique autonome, portant au profond d'eux-mêmes la hiérarchie. Maudissant parfois les jeunes gens qui portent comme des boucs émissaires le profond désar-

roi d'un système social émietté avec le souvenir d'anciens fastes historiques. La jetée brisée, solitaire, de Marodoka, ancien « poumon commercial » du Nord où jusqu'au début du siècle se côtoyaient marchands d'esclaves et traitants indiens.

Dans les villes, Ambanja sur la Grande Terre, Hellville sur Nosy Be, la sobriété affectée des bâtiments administratifs où le personnel de l'État malgache, en chemise-veste et pantalon ou en robe légère, maintient dans ses contacts avec le public le ton chaleureux, le verbe haut du parler sakalava, que dément pourtant la distance révélée par [11] la gêne de paysans à la stature lourde, dont les mains sont parfois animées d'un léger tremblement. Le pouvoir : *fanjakaña* - ou bien le pouvoir malgache : *fanjakaña gasy*. Dans la périphérie des villes, dans la périphérie de l'histoire politique du Nord-Ouest, implantées dans les quartiers denses où les Comoriens dominent, des familles royales issues des dynasties les plus puissantes de l'île voici deux siècles, alors despotes et chefs de guerre, monopolisant grâce à leur contrôle des traitants islamisés les réseaux commerciaux avec les cités-États de la côte africaine, implantés à Majunga et, à l'apogée de leur puissance, contrôlant l'ensemble de l'Ouest malgache de Diégo-Suarez à Tuléar.

Le pouvoir : *fanjakaña* - ou bien le pouvoir d'autrefois : *fanjakaña taloba*. Une expression qui laisserait vite conclure l'observateur pressé à un affrontement entre une tradition dévolue à des lambeaux de groupes en voie d'extinction et une modernité complaisamment affirmée par les Sakalava eux-mêmes, dont le premier mouvement envers les rois peut confiner à la condescendance. À quoi renvoie pourtant cet « autrefois » ?

Présence des rois et des morts royaux

Février 1971 : une couturière créole parle d'un jugement infligé au fils, soupçonné de vol, du souverain Amada mort en 1968. On lui aurait fait boire de l'or (*volamena*), Elle baisse la voix, comme le ferait une femme sakalava, sans grande tension apparente, mais en feignant de livrer un secret. janvier 1972 : un ethnologue se présente à un sous-préfet, avec un ordre de mission le recommandant. Le sous-préfet délègue son adjoint, chargé de présenter l'ethnologue à la famille royale

Bernihisatra : il appelle le chauffeur, ils montent sur l'injonction de l'adjoint sur la banquette arrière d'une voiture 403 noire. Un petit fanion aux couleurs de la République malgache crépite sur l'aile avant droite. Ils rencontrent à l'hôpital de Nosy Be le fils héritier d'Amada, Ahamady Andriantsoly. L'ethnologue, devant un groupe de femmes dont Ahamady forme le centre, explique le but de son travail d'histoire politique en français. Il finit son exposé par une expression sakalava : *anao bôka tompon'* (« mais de toute façon c'est toi qui es le maître »), à laquelle répond un léger sourire de l'interlocuteur. L'adjoint au sous-préfet éclate d'un petit rire qui sonne faux. Forte tension intérieure des interlocuteurs. L'ethnologue [12] et l'adjoint réintègrent le cadre sécurisant de la voiture noire. Silence. L'ethnologue, qui veut profiter de la présence et des signes de l'autorité administrative qu'il considère nécessaires à son enquête, demande que l'on rende visite à un ancien dignitaire de la famille royale, récemment exclu, « le premier conseiller Mahamoudou » (*manantany* Mahamoudou). Sa maison fait le coin d'une ruelle du quartier d'Andavakotoko, en contrebas de l'hôpital. La voiture s'engage dans les passages étroits que dessinent sans discontinuer les maisons au toit de tôle ondulée, aux vérandas grillagées. Mahamoudou, noir, petit, râblé, la chemise ouverte sur un maillot de corps blanc, le pagne projeté en avant par l'embonpoint, le regard sévère. La voix explose plutôt qu'elle n'articule : *Ino moa dihanarô ?* (« Qu'est-ce que vous venez faire ici, vous autres ? »). L'ethnologue pense qu'à la place de l'adjoint il se sentirait légèrement agressé par l'attitude de Mahamoudou. Après avoir expédié la question du travail de l'ethnologue, ce dernier monte d'autorité dans la voiture noire : il va à la poste. Pendant tout le trajet, il parle avec véhémence à l'adjoint d'une réunion du conseil municipal d'Hellville. Il est lui-même conseiller municipal. Le chauffeur participe à la conversation. Mahamoudou descend. L'adjoint et le chauffeur échangent des plaisanteries. L'adjoint dit à l'ethnologue que c'est la première fois qu'il entre dans la demeure royale (zomba) : il semble soulagé.

Janvier 1971 : le village d'Ambatozavavy, sur la côte est de Nosy Be. A peine revenu de Tananarive, j'apprends la mort subite de la fille aînée d'Amada, Fatoma, héritière du pouvoir monarchique, qui m'est communiquée en ces termes : « Sais-tu que la 'panjaka d'Andavakotoko a tourné le dos (*nihilaña*) ? Je vais à la rencontre d7un voisin, Jao-

senga, qui a la réputation de connaître les choses du pouvoir (*raham-panjakaña*). » Peu au fait des signes nécessaires à la transmission d'informations relatives aux affaires des monarchies, je lui demande à peu près s'il sait que « Fatoma est morte ». Jaosenga travaille à la construction d'un poulailler, il est seul dans l'espace formant l'extrémité de l'enceinte résidentielle (*toko-tany*) où vit le groupe familial auquel il appartient. Il me regarde d'un air légèrement inquiet et, dans le même mouvement, me fait signe de me taire, d'un geste de la main qu'accompagne un raclement de gorge. Pour tempérer la soudaineté incongrue de la réaction, il reprend ma phrase d'une voix qui simultanément se contraint à la faiblesse et monte sa tessiture : [raclement de gorge]... « Ah, ha ! *Ny ampanjaka be efa* [raclement de gorge]... *nihilaña aby zegny ?* » (« Ah, ha! La reine qui... vient de se " détourner " là ? »).

[13]

Février 1972 : j'interroge le conseiller Mahamoudou sur la procédure de destitution d'un souverain. Il la schématise : «Les "grands" [5] se réunissent en secret et disent : "Vraiment ce roi-là est trop fou. Il faut le sortir." Ils vont au tombeau royal et demandent à l'intercesseur [6] de prévenir les morts royaux de ce qu'ils veulent faire. Il faut toujours demander aux morts royaux... [silence] Et évidemment, les morts ne parlent pas ! [rires] (*maty tsy raha mivolañ'*) [7]. »

Le même mois : j'interroge Bako, un collatéral de l'actuel souverain, sur le réseau généalogique de la famille royale. Il dirige la conversation sur l'une des fondatrices de l'unité territoriale de la région de Nosy Be, Tsiomeko, connue pour avoir signé la cession de l'île à la France en 1840. Il en profite pour me faire part de l'attitude de la famille royale proche à son égard, qu'il considère comme injuste et agressive. Il cite comme cause de cette tension des faits remontant à 1970, année pendant laquelle Fatoma voulut vendre à la Compagnie sucrière de Nosy Be des terres sur lesquelles les communautés instal-

---

5 Traduction d'une expression sakalava, *ny maventy*, qui désigne simultanément les adultes et les porteurs du pouvoir traditionnel, à titre organique.

6 *Ampangataka* : dignitaire chargé de transmettre les requêtes faites aux morts royaux.

7 L'adjonction de *raha* entre la négation *tsy* et le verbe indique ou accentue une attitude sceptique.

lées auprès des tombeaux royaux avaient établi des cultures. Il déclare s'être opposé à ce projet, parce que ces terres nourrissaient les gens établis près des tombeaux et que de toute façon elles n'appartenaient pas à Fatoma, mais à la reine Tsiomeko ensevelie au milieu d'elles. Après un silence, il ajoute que le secrétaire de la reine était mort peu après cette histoire : « C'était une sanction posthume (*tigny*) d'Andriamamalikiarivo [8] », dit-il.

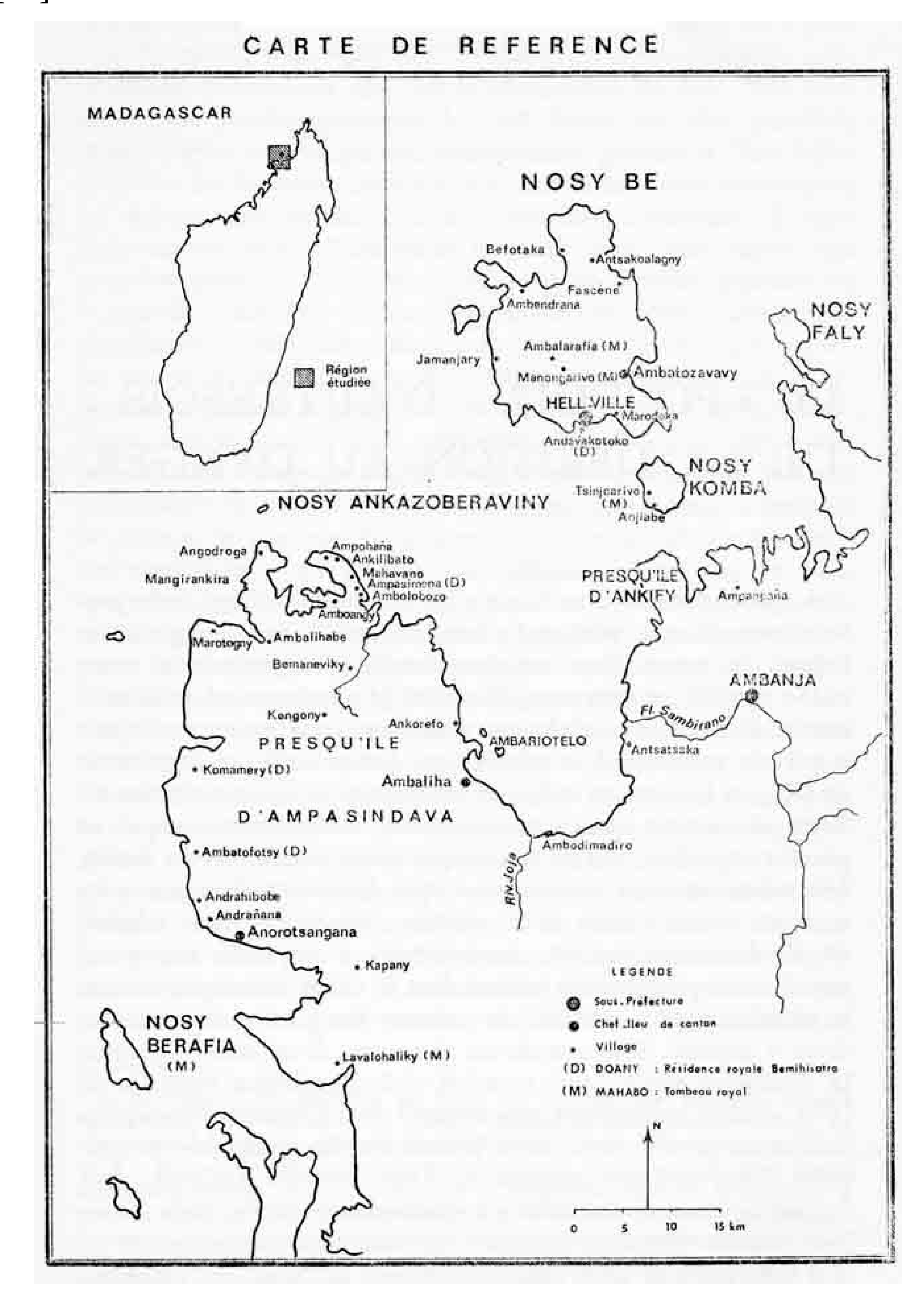
Mai 1972 : après plusieurs jours d'émeutes à Tananarive où les forces républicaines de sécurité tirent dans la foule d'étudiants massée avenue de l'Indépendance, le pouvoir républicain change de mains. Dans le Nord, l'un des principaux bastions de l'ancien parti au pouvoir, le Parti social-démocrate, la détente est pourtant assez générale. Le premier conseiller Mahamoudou me fait part de son désir d'être élu député. À la radio, Ahamady Andriantsoly lance un [14] appel pour que les Sakalava qu'il contrôle votent pour le nouveau chef de l'État qui, malgré les pleins pouvoirs reçus de son prédécesseur, sollicite l'investiture populaire. Le général Gabriel Ramanantsoa est originaire des hauts plateaux de Madagascar, et beaucoup de ses collaborateurs directs sont d'origine merina, issus des mêmes familles qui tenaient le pouvoir dans les monarchies du XIXe siècle avant la colonisation française. L'affrontement côtes-plateaux étant un des stéréotypes présents a l'esprit de tous les commentateurs, et l'un des schémas idéologiques les plus manipulés, le thème politique dominant du gouvernement est l'unité nationale.

Décembre 1972 : je sollicite un haut personnage de la monarchie Bemihisatra sur la pertinence présente de l'opposition entre Merina et côtiers. Comme s'il apprenait une leçon, c'est avec une voix artificielle, que l'utilisation du français déforme, qu'il me déclare que les Merina, lors de la prise de la ville de Majunga par le roi Radama Ier en

8 Andriamamalikiarivo, « la reine qui fit revenir mille hommes », est le nom posthume (*fitahiana*) de la reine Tsiomeko, fondatrice de l'unité territoriale bemihisatra du Nord, qui céda en 1840 les territoires sous son contrôle à la France. Ce nom fait allusion à la fixation auprès d'elle de groupes sakalava dispersés à la suite de la guerre entre Sakalava et Merina des hautes terres centrales.

1822, avaient tué toutes les femmes et les enfants sakalava. « Comment pourrions-nous nous entendre avec les Merina ? », conclut-il.

[15]



[16]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



LE « POUVOIR » D'AUTREFOIS : DE LA RÉRISION AU DANGER

Retour à la table des matières

À quoi renvoie l' « autrefois » de l'expression désignant le pouvoir monarchique sakalava ? Tout d'abord à une catégorisation linéaire du temps. Dans son acception la plus générale, le terme *taloha* signifie : « dans une période où je n'étais pas né ». Dans la bouche d'un Sakalava adulte ou vieillissant, le terme peut désigner la période antérieure à la colonisation, décrite aussi par l'expression *ny fahagasy* (« l'époque malgache, le temps ou la durée malgaches »). Vécus pourtant de manière contemporaine, les faits monarchiques ne peuvent cependant, si l'on tente d'être fidèle aux démarches locales, être rejetés dans un « autrefois » que démentent diversement les situations vécues l'année 1972, relatées ci-dessus. Le *taloha* sakalava est ici dialectique, ambigu, contradictoire : il qualifie une petite organisation qui prend ses racines dans le temps historique, traverse la période de colonisation et de présence française, puis d'indépendance à laquelle, dans une de ses acceptions, il est censé s'opposer. La distinction serait claire, toutefois, si la République malgache de 1972 séparait entièrement son appareil des différentes monarchies établies sur la côte ouest de la Grande Île.

On serait alors en présence d'une structure moderne et d'une structure ancienne, dont l'opposition pourrait s'associer aux qualifiants temporels *taloha* (autrefois) / *vaovao* (nouveau, moderne), épousant ainsi les conceptions les plus spontanées de ceux, chez les habitants du Nord, qui entendent [17] prendre des distances vis-à-vis des monarchies. Mais le paradoxe est double : car les plus éminents « porteurs » (*ampitondra*) du « pouvoir d'autrefois » ont tous joué un rôle dans les structures de pouvoir indirect mises sur pied par le colonisateur, ou dans l'État malgache créé par l'indépendance de 1960. Moins que d'un qualifiant rejetant, selon une perspective évolutionniste présente à l'état diffus chez tous les Européens affrontés aux sociétés africaines et exotiques, les organisations monarchiques du Nord dans l'archaïsme, il s'agit d'un concept temporel désignant le passé utilisé pour définir une situation présente. Quelle est l'image de la situation présente du « pouvoir d'autrefois » chez les habitants du Nord ? D'abord, la désaffection, le rejet chez l'homme du commun : « Ceux qui veulent les suivre les suivent. Ceux qui veulent seulement ! » Les interlocuteurs restituent à propos des monarchies l'époque de la colonisation comme époque de la contrainte, dont disposaient les souverains et leur entourage proche, fréquemment gratifiés de titres de gouverneurs ou sous-gouverneurs politiques, qui avaient notamment le pouvoir de proposer l'emprisonnement aux autorités coloniales [9]. Les monarchies se trouveraient ainsi reléguées à l'extérieur, en quelque sorte, des consciences des Sakalava du commun. La chute continue de leur capacité de mobilisation aurait pour cause l'impossibilité pour leurs représentants de contraindre les habitants du Nord à l'obéissance, au contraire de la République malgache. D'où le « pouvoir d'autrefois ». Pourtant, jamais cette attitude négative, qui même dans le cas de membres des appareils monarchiques peut confiner à l'amertume, ne vise l'ensemble des symboles et des rites par lesquels les monar-

9 Ce faisant, ils épousent les vues de la sociologie politique jusqu'à récemment. Cette dernière, de Talcott Parsons à Max Weber, définit les conditions de l'exercice du pouvoir en référence à « des sanctions négatives » ou à « la monopolisation de la force physique ». Ils se rendent ainsi fautifs des mêmes apories, car si l'exercice de la contrainte physique déterminait le pouvoir royal, par quoi était déterminé la possibilité pour le pouvoir d'utiliser la force ? Par le fait d'être pouvoir, répondrait-on. Sakalava et sociologues formulent ainsi les conditions empiriques de l'exercice du pouvoir, et non ce que Rousseau aurait appelé son « institution ».

chies établissent et différencient leur personnalité propre. Aucun n'a pris à la légère mes questions portant sur l'histoire, beaucoup m'ont renvoyé aux personnages de l'appareil Bemihisatra en donnant ainsi l'impression, vérifiée par la suite, qu'ils ne faisaient pas que se décharger de cette tâche sur les spécialistes, mais qu'ils commettraient une sorte de transgression diffuse en parlant à leur place. Présence des morts royaux : indifférents à la valse continue [18] des sous-préfets, hommes et femmes sakalava adultes sont intarissables sur la rhétorique qui s'attache à la personnalité de tel ou tel apparenté à la famille royale, à tel ou tel de ses actes. De quel jeu de miroirs est construit le scepticisme paradoxal du premier conseiller Mahamoudou ? « Les morts ne parlent pas » ; pourtant, Mahamoudou représente, au travers d'une institution centrale des monarchies, la possession, le plus célèbre de tous les morts royaux, Andriamisara. Sur quel socle intérieur aux hommes et aux femmes du Nord repose cette indéfinissable impression culturelle qui mêle la dérision et le danger lorsqu'on converse sur les monarchies actuelles ? Renverser la perspective. Au lieu d'expliquer la disparition relative d'une organisation qui ne correspondrait pas à des déterminations externes qu'une sociologie paresseuse mettrait vite en avant, notamment le « boom » économique subi par le Nord-Ouest malgache entre les années 1950 et 1965 environ, ne faut-il pas s'étonner de la permanence, disséminée, diffuse, « individuelle », d'un ensemble de croyances, de représentations, d'idées, coexistant avec la négation de l'organisation qui les porte et les incarne ? S'en étonner. Peut-être en rendre compte. L'expliquer serait peut-être déjà un but trop large, formulé dans des termes trop fonctionnalistes. Les Sakalava du Nord-Ouest auraient-ils besoin des monarchies ? On voit en tout cas à quel embarras théorique renvoie leur scepticisme mitigé : des individus peuvent-ils vivre avec des idées sur les traits fondamentaux de la société et être déterminés par une organisation politique, l'État, distincte de celle à qui leurs idées et leurs croyances sont associées ? Ce serait toutefois poser une mauvaise question de se demander si les Sakalava du Nord ont le cœur monarchique et le corps étatique. Chez eux, l'État n'existe qu'à titre d'absent ou, ce qui revient au même, de catégorie extérieure, et la réalité de sa forme sociologique se confond avec le concret quotidien de l'activité de ses membres, l'écriture : « Il n'est rien qu'ils n'écrivent pas » (*tsisy raba tsy soratandre*), voilà essentiellement ce que pensent les Sakalava de l'État. Ils ne sont pas partagés entre l'État et les règles monarchiques ; seules ces

dernières confèrent du plaisir au jeu social, les conversations s'animent alors, le ton des voix se musicalise : « On dit que l'enfant d'Ahamady... Sais-tu que Kavy... ? Les deux enfants que la mère du *'panjaka* a donnés à Marotogny… Ce gars-là, il aimait trop la force du pouvoir (*hasigny*). »

Une organisation politique subsiste : on verra qu'elle n'est encastrée dans les rapports de production qu'à titre tout à fait indirect ; elle ne collecte pas l'impôt et, si elle peut frapper les individus [19] d'amendes, n'a que de faibles moyens de les recouvrer ; elle ne joue aucun rôle infrastructurel fondamental dans la reproduction des groupes. Par soustraction, faut-il émettre l'hypothèse, d'un idéalisme outrancier, qu'elle n'existe qu'à l'intérieur des consciences et qu'elle détermine des pratiques ? Sans doute pas, si l'on admet d'une part qu'à toute organisation concrète sont associées des idées, qui selon les écoles sociologiques la masquent, la reflètent ou la constituent, d'autre part que les idées peuvent mourir dans un temps plus long que les organisations, par une sorte d'inertie propre que ne viendrait contrarier aucune contrainte objective. Nous voilà en somme confrontés à la question de la compatibilité des idées et des faits. À condition que cette dernière opposition soit admise. Elle pose d'avance un vainqueur et un vaincu : ou bien les Sakalava pensent contre les faits, et leurs idées sont, comme dirait Marx, dans « le domaine de la pensée pure » ; ou bien ils pensent juste, légitime est la dominance des faits monarchiques dans leur esprit, mais les faits sociaux objectifs dans lesquels ils s'enracinent et vivent ne produisent pas de contrainte. Les développements de la pensée sociologique notamment marxiste ont fait justice, trop radicale mais légitime, à la première hypothèse ; la deuxième est au centre de l'actuel courant de réflexion sur la notion d'idéologie et, au-delà, sur les interactions entre différents niveaux structuraux des sociétés, en dernière analyse sur l'affrontement fantomatique, la séparation, entre faits et idées.

[20]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



DES ROIS DANGEREUX MAIS NUS

Retour à la table des matières

Qui veut parler des monarchies sakalava actuelles est ainsi confronté à un double embarras. D'une part, les idées relatives à une micro-organisation politique sont présentes dans l'ensemble du système social ; et, d'autre part, la pensée de l'observateur échoue au premier abord à voir dans cette organisation le rôle instrumental que tout système de pouvoir est censé revêtir. L'idée dominante concernant les systèmes de pouvoir revient souvent, en effet, à en faire des techniques spécifiques de partage des ressources rares, techniques dont la maîtrise légitime ainsi le privilège même du pouvoir d'être pouvoir. Or, la forme prise par les monarchies lors de leur production historique postérieure à la colonisation, qui en bouleversa l'architecture en les dominant et les utilisant, montre qu'il n'en est rien, en tout cas sur un plan fondamental. La majorité des rois et des dignitaires bemihisatra furent utilisés à titre de fonctionnaires indigènes ; ils disposaient ainsi d'un pouvoir d'arbitrage, mais qu'on pourrait dire d'ordre conjoncturel : il s'agissait, dès la création de ce corps de fonction par le général Gallieni en 1896, de faire jouer à des hommes culturellement aptes des rôles (chef de canton, écrivain-interprète, sous-gouverneur ou gouverneur à titre politique) que des fonctionnaires de

la métropole auraient pu tenir, quoique avec plus de difficulté. Déjà la composante nécessaire de la perpétuation des monarchies était d'ordre culturel et non social, structural : elle [21] dépendait en dernière analyse de choix socio-économiques faits par une organisation dominante, extérieure. Puis, avec la disparition de ces fonctions dans les années intermédiaires entre la loi-cadre de 1956 et l'indépendance, les dignitaires et les nobles se retrouvaient maîtres d'un rôle qu'une sociologie impressionniste aurait pu appeler diffus ; ils disposaient toujours d'un pouvoir d'arbitrage, notamment en matière foncière, mais que la structure dominante de l'État ne leur conférait plus à titre officiel, institutionnel ; rôle qu'ils conservaient, encore une fois, non pas parce qu7ils étaient insérés dans l'État, mais justement parce qu'ils n'y étaient pas insérés et que les Sakalava préféraient s'adresser aux dignitaires qu'à l'État, et que ce dernier laissait faire. Ainsi, aucune relation nécessaire n'apparaissait entre le rôle instrumental et technique des monarchies et la réalité objective de leur existence en tant qu'organisation. En 1972, la petite monarchie bemihisatra n'apparaissait plus que comme un ensemble organisé d'individus partageant des croyances et des idées, et les activant dans une sorte de mouvement circulaire à la forme provoquée par l'absence apparente de prise sur la réalité économique et sociale du Nord-Ouest.

L'analyse d'une organisation dont la forme paraît essentiellement déterminée par des faits d'ordre idéal et non phénoménal [10] doit dès lors se fonder sur les courants de réflexion actuels sur la notion d'idéologie et donc, au-delà, sur une double question, qu'une partie de ces courants reflète : peut-on fonder une séparation entre superstructures et praxis ; et, si oui, quelles déterminations assujettissent ces deux niveaux structuraux des sociétés ?

10 Dans l'acception, susceptible d'ailleurs de révision comme on tentera de le montrer, employée par W. H. GOODENOUGH dans son introduction à *Explorations in Cultural Anthropology*, Mac Graw Hill, New York, 1964, p. 11-12.

[22]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

IV

UN BALANCEMENT THÉORIQUE

Retour à la table des matières

L'histoire de la pensée sociologique ressemble parfois au mouvement de ces balançoires collectives des fêtes foraines, où des groupes hurlant d'une frayeur mêlée du plaisir qu'elle provoque signale aux badauds assemblés leur éloignement progressif de terre. Puis, bientôt, l'amplitude de la balançoire diminue, c'est dans la contrainte absolue, objective, d'une durée révolue, soulignée par la lourdeur des barres de suspension, que le groupe enjambe le rebord de la balançoire, retrouve la vie quotidienne. Puis un autre groupe monte et c'est le même plaisir, apparemment objectif, et pourtant toujours singulier, selon qu'il est ressenti ou observé.

Les matérialistes regardent les idéalistes se balancer et leur disent : « Votre plaisir n'est que l'écume d'une longue suite d'actes indépendants de lui ; il s'inscrit à l'intérieur d'une petite zone libre que dessine une somme de contraintes. Il a fallu forger la balançoire, tenir compte de la résistance des matériaux, du champ gravitationnel ; puis, pour fixer son prix afin que le forain l'achète, il a fallu tenir compte des lois du marché, largement déterminées par la contradiction entre valeur

d'échange et valeur d'usage. Vous ne vous balancez qu'objectivement. »

Mais les idéalistes répondent, essoufflés : « Votre raisonnement vrai tient du sophisme. Cette balançoire n'est pas idéale, mais sur quelle activité de l'esprit repose la décision initiale de fabriquer une [23] balançoire et non pas une machine-outil ? Il y a là une hiérarchie relative des choix qui sont déterminés par des valeurs culturelles ; et, de plus, des représentations et des idées sont intervenues au cours du procès de production de cette balançoire, et rien ne prouve que ces représentations et ces idées, provoquées par la décision initiale de fabriquer une balançoire, ne soient pas plus déterminantes pour sa production que les contraintes objectives. »

Il est impossible de retracer ici l'histoire de ce balancement, travail qui demanderait en soi tout un ouvrage. On voudrait toutefois tenter de résumer les principaux choix théoriques qui le constituent et leurs interrelations, dont dépend la validité de l'analyse de l'organisation politique sakalava.

[24]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
***IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA*.**



ITINÉRAIRES

Retour à la table des matières

Jusqu'à récemment, l'emploi dominant du mot « idéologie » par l'école sociologique française offrait un caractère essentiellement négatif. Pris dans la nécessité de fonder la réflexion sociologique sur un ensemble de faits objectifs, à jamais marques par la critique adressée par Marx aux jeunes hégéliens dans L'Idéologie allemande, les chercheurs en sciences sociales tendaient à une attitude que Charles Fourier aurait nommée cabaliste : éloigner de l'analyse les représentations que les acteurs sociaux ont de leurs actes et de la société qu'ils produisent, représentations considérées comme mensongères et comme masques de stratégies « réelles » reliées pour la plupart à un domaine séparé, l'économique, deus ex machina des sociétés. Ce rappel épistémologique sommaire des positions marxistes tendait à entraîner une sorte de mode d'emploi de la preuve et de l'explication. Alors que l'ensemble des positions de Marx et d'Engels ne revenait jamais qu'à établir et révéler l'importance première, au sens plein, des conditions de produc-

tion et de reproduction des sociétés et de leur « base matérielle [11] », on finit en une sorte de glissement [25] par assigner une toute-puissance mécanique au domaine mal défini de l'économique, les idéologies, représentations et schémas conceptuels étant rejetés dans le domaine méprisable des « superstructures », indigne d'analyse puisqu'on pouvait le réduire à une réalité qui l'englobait et le déterminait entièrement. Le schéma opposant infrastructure à superstructure tiré d'une sorte de collage de Marx finit par être confondu par beaucoup d'analystes avec la réalité sociale, dans une bévue intellectuelle sans doute pire que celle désormais classique en anthropologie, aux termes déjà passés de mode, consistant à confondre la réalité ethnographique et les modèles locaux [12]. L'une des apories principales de ces schémas mécanistes tenait à la place sociale même de ces producteurs : si l'idéologie tenait dans les sociétés néo-capitalistes une place dominante comme masque des intérêts de classe, par quel miracle fallait-il considérer les analystes des mensonges de l'idéologie comme extérieurs au débat [13] ?

Il fallut attendre la parution d'un ouvrage capital de Maurice Godelier, Rationalité et irrationalité en économie [14], pour entrevoir les questions théoriques que soulevaient les positions classiques concernant l'économique et donc l'idéologique. On commençait à entrevoir qu'à force de renverser Hegel les personnages que Marx auraient ap-

---

[11] Dans sa communication : « Une anthropologie économique est-elle possible ? » au colloque du Centre Royaumont pour une science de l'homme consacré à L'Unité de l'homme, M. Godelier cite la lettre suivante de F. Engels à J. Bloch, de septembre 1890 : « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant de l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si ensuite quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le seul déterminant, il le transforme en une phrase vide, abstraite, absurde » (L'Unité de l'homme, Le Seuil, Paris, 1974).

[12] Voir E.R. LEACH, *Critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968 ; *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1972, et la postface de J. Pouillon.

[13] Se reporter au remarquable article de C. LEFORT, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Textures*, vol. 8-9, 1974.

[14] M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1966.

pelés des « matérialistes vulgaires » ne faisaient que retourner une opposition binaire séparant idées et réalité sociale, et qu'à leur insu ils agissaient de manière analogue à des producteurs de mythes, construits sur des oppositions fondamentales dont les contenus importent peu. Le livre de Godelier montrait le caractère ethnocentrique des schémas de détermination mécanique par l'économique des phénomènes sociaux et culturels, puisqu'il introduisait les analyses d'une discipline développée depuis lors, l'anthropologie économique, et montrait que, dans les sociétés non industrielles ou exotiques, un niveau d'ordre économique ne se laissait pas aisément séparer d'un certain nombre d'autres niveaux structuraux et notamment [26] de la parenté, fonctionnant « comme infrastructure » en ce qu'elle était déterminante dans les règles de distribution des biens. Il préconisait ainsi une analyse « multifonctionnelle » des sociétés non industrielles et questionnait ainsi les modes d'analyse classique.

La même année paraissait un livre aux positions résolument idéalistes, *Homo hierarchicus*, de Louis Dumont [15]. Dumont montrait que, pour rendre compte du phénomène de hiérarchie dans le système des castes indiennes, il fallait donner une place centrale au système d'idées et de valeurs et à l'opposition entre le « pur » et l' « impur », parce que les rapports politico-économiques que modelait le système des castes n'étaient assujettis à la hiérarchie que par la médiation de cette opposition. Sans rejeter - ce qu'on ignore trop à propos de ce livre - une éventuelle dominance de faits que les matérialistes avoués auraient rangés dans la rubrique « infrastructure [16] », Dumont montrait le caractère premier, nécessaire, de faits d'ordre idéal dans le visage pris par une organisation sociale et, en dernière analyse, le caractère cohérent et totalisant de l'idéologie indienne. Ce qu'apportait le livre de Dumont, c'était la certitude au moins apparente que le système des

15 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris, 1966.

16 « Mais l'idéologie n'est pas tout. Le fait est que l'observation d'un ensemble local quelconque montre une vie sociale qui, si elle est orientée de façon décisive par l'idéologie, la déborde en même temps largement [...]. S'il reflétait complètement et seulement le donné, le système des idées et des valeurs cesserait d'orienter l'action, il cesserait d'être lui-même. Dans notre cas, dans tout ensemble concret nous trouverons à l'œuvre le principe formel, mais nous trouvons aussi quelque chose d'autre, une matière première qu'il ordonne et englobe logiquement mais dont il ne rend pas raison immédiatement en tout cas et pour nous » (*ibid*., p. 56-57).

castes indiennes n'avait de réalité objective que parce qu'il était pensé. On se trouvait alors devant une attitude théorique qui frisait le symétrique du matérialisme « brut » : les idées sur des formes sociales fondamentales définissaient les rapports sociaux réels. Dans le cours de l'ouvrage, Dumont apportait notamment, en opposition aux conceptions de l'idéologie séparatrice d'ensembles sociaux, la notion d'idéologie globale : des ensembles sociaux, fussent-ils structuralement opposés telles des classes sociales, ont besoin d'un langage commun ne serait-ce que pour exprimer leur opposition [17]. La composante commune des deux démarches, [27] matérialiste « vulgaire » ou dialectique et structurale et idéaliste, consistait dans leur déterminisme relatif : il s'agissait d'expliquer la nature des systèmes sociaux moins que d'en rendre compte, bien que Dumont ait été confronté à la notion d'idéologie parce que, adoptant un point de vue nominaliste - expliquer la hiérarchie indienne -, il était au premier chef confronté à une démarche contraire à l'idéologie globale des sociétés européennes, qui « font obligation à chacun d'être libre » selon le mot de Durkheim.

Aux États-Unis, une longue tradition portait attention aux « valeurs » (*values*) et aux représentations culturelles. Moins soucieuse d'explication globale, la lignée issue de Kroeber et Kluckhohn et se prolongeant dès les années 1965-1970 dans les courants de l' « ethnoscience » portait attention aux catégories locales par référence à des soucis méthodologiques [18]. Influencés par l'image de la linguistique, beaucoup de chercheurs américains insistaient sur le fait que beaucoup de matériaux obtenus par les anthropologues contenaient des contraintes sémantiques dues à des structures spécifiques, trop souvent masquées dans la littérature. Ces contraintes sémantiques révé-

---

17 « Il est évident qu'il y a une idéologie fondamentale, une sorte d'idéologie mère liée au langage commun et donc au groupe linguistique et à la société globale [...]. Le sociologue a besoin d'un terme pour désigner l'idéologie globale et il ne peut s'incliner devant l'usage spécial qui limite 1'idéologie aux classes sociales et lui donne un sens purement négatif, jetant ainsi à des fins partisanes le discrédit sur les idées ou "représentations" en général » (*ibid*., p. 15).

18 Voir A.L. KROEBER et C. KLUCKHOHN, *Culture : a critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1963 ; A.L. KROEBER et T. PARSONS, « The Concepts of Culture and Social System », *American Sociological Review*, vol. 24, 1959, p. 246-250 ; D.M. SCHNEIDER, *The American Kinship*, Englewoods Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1968.

laient des systèmes de pensée et de catégorisation qui formaient l'image première, cohérente, d'une réalité sociale dont seules l'articulation, les liaisons logiques devaient retenir l'attention de l'observateur. D'où la séparation entre un « ordre phénoménal » des cultures, statistique, objectif, extérieur à la conscience et à la subjectivité des acteurs, et un ordre « idéel » ou « idéal » constitué de leurs « idées, croyances, valeurs [19] ». Dans le même temps, les domaines de l'étude du changement social et la constitution de l'anthropologie politique dialectisaient le débat. Car, ainsi que Clifford Geertz le montra pour l'Indonésie, le changement social, fût-il situé au niveau le plus profond et le plus apparemment objectif et matériel, est nécessairement accompagné par ce qu'on pourrait nommer de nouvelles « visées », ou de nouveaux « projets » culturels, [28] qui retentissent à leur tour sur la base matérielle des sociétés [20]. Apparition d'un personnage redoutable : la diachronie. C'est au travers d'elle que les nouveaux courants de l'anthropologie politique aux États-Unis notamment développaient une analyse basée sur l'aspect séquentiel (*processual*) des phénomènes sociaux [21]. Dans le développement de processus socio-politiques, notamment conflictuels, apparaissaient des successions de choix, des stratégies reposant sur des visions hiérarchisées des fins de l'action sociale ; le concept de légitimité reprenait corps, enraciné lui aussi dans l'ensemble des catégories de pensée locales, et étendu en dernière analyse à l'ensemble des ordres sociaux par le moyen du concept d'« attente » (expectation), c'est-à-dire par les définitions concernant le bien-fondé des actes sociaux produites par les acteurs eux-mêmes [22] Mais qui dit stratégie,

---

[19] W. H. GOODENOUGH, *Introduction à Explorations in Cultural Anthropology, op. cit.*

[20] C. GEERTZ, *The Social History of an Indonesian Town*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1965 ; « Ideology as a Cultural System », in D. Apter ed., *Ideology and Discontent*, The Free Press of Glencoe, New York, 1964.

[21] Cf. M. J. SWARTZ, V. W. TURNER et A. TUDEN, *Political Anthropology*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1968, particulièrement l'introduction appuyée sur les travaux de T. Parsons.

[22] Tous les travaux cités ci-dessus emploient à titre plus ou moins central cette notion. La notion d'idéologie est également définie par M.B. BLACK et D. METZGER à partir d'elle, dans leur contribution, « Ethnographic Description and the Study of Law », à S. A. TYLER, *Cognitive Anthropology*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1969 : « The more or less codified struc-

évaluation, attente, dit choix : et donc représentation des possibilités culturelles d'action. Ce serait sans doute faire preuve de légèreté que de voir une coïncidence dans le développement d'une anthropologie sociale attentive aux marges de liberté des cultures parallèle à un courant « dynamiste » de l'anthropologie politique. Le développement des travaux sur les sociétés indifférenciées, les concepts maladroits et impressionnistes, mais chargés de nouveauté, concernant les systèmes sociaux à « structure lâche » (*loosely structured*) montraient dans les domaines sociaux qui les concernaient qu'au cours des processus pratiques des représentations relayaient et soutenaient les niveaux « phénoménaux [23] ». Jusqu'à maintenant, une idée théorique s'impose : celle de la nécessité de l'examen du caractère plus ou moins étroit des déterminations premières des cultures et, corrélativement, des marges de liberté ainsi dévolues à leur fonctionnement. [29] Double mouvement donc que celui utilisant la notion d'idéologie : d'une part, un mouvement d'explication global tendant à rendre compte des formes prises par un système social ; d'autre part, un mouvement plus empiriste peut-être, plaçant l'accent sur des phénomènes de choix par rapport à des cadres culturels présupposés. Double mouvement qui recouvre la coexistence et les interrelations de la synchronie et de la diachronie dans tout système social : la synchronie, la forme prise par les organisations sociales et politiques à l'extérieur des conjonctures de l'histoire et du changement, leur « encastrement » relatif dans les conditions objectives et la base matérielle de leur existence ; la diachronie, dans leur mouvement interne et sa cohérence. Double mouvement qui est au cœur des monarchies sakalava, dont on ne peut rendre compte sans référence aux conjonctures historiques qu'elles rencontrèrent : la conquête coloniale française de 1895-1900, les réarrangements structuraux qu'elle détermina en elles, ni sans connaître la structure de leur hiérarchie et de leur stratification, préexistantes ou extérieures, si l'on veut, à leur histoire.

---

tures that order people's expectation of their own and other's cultural roles and behavior » (p. 139).

23 Par exemple M. J. MEGGITT, *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1965 ; H. D. EVERS, *Loosely Structured Social Systems : Thailand in Comparative Perspective*, Yale University, New Haven, 1969.

[30]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



LA MONARCHIE BEMIHISATRA: DES ORDRES SOCIAUX AUX TERRITOIRES, DES TERRITOIRES AUX STATUTS

Retour à la table des matières

Depuis *Homo hierarchicus*, l'analyse des systèmes politiques s'est enrichie des discussions portant sur le pouvoir en Inde, sur le degré de son assujettissement à la structure des castes, au territoire et, dans la mesure de son autonomie relative par rapport à ces notions, à sa détermination par la hiérarchie des statuts. L'ensemble des systèmes sociaux malgaches demande le même type d'attention. La petite monarchie qui fait l'objet de ce texte, et au-delà d'elle l'ensemble de la culture sakalava du Nord, en y incluant les conceptions relatives aux monarchies en général, présente un double visage : une hiérarchie sociale en « ordres » nommés, et une hiérarchie de fonctions politiques qui apparaît sur elle comme le premier plan d'une aquarelle ressortant sur le flou de masses indécises et sans qui, pourtant, elle n'existerait pas. La hiérarchie sociale : par ces termes, il faut entendre les catégories

qui divisent l'ensemble des individus sakalava selon des statuts obtenus par hérédité. Cette hiérarchie est directement issue des structures sociales anciennes. De ce fait, on peut la considérer comme une donnée élémentaire de la vie sociale du Nord-Ouest malgache, sans pour autant que les individus qu'elle qualifie « activent » la personnalité sociale qui leur est ainsi transmise. Actuellement, ces catégories opposent les nobles (*ampanjaka*) aux roturiers (*vohitry*), à qui sont assimilés les anciens esclaves (*andevo*) du fait [31] de l'abolition de l'esclavage et de l'exogamie entre les ordres sociaux qui s'ensuivit.

Chacun des ordres sociaux est constitué de la juxtaposition de groupes de descendance et/ou de résidence, nommés *tariky*, à forte idéologie agnatique chez les roturiers, et transmettant le statut de manière absolument indifférenciée chez les nobles. Dans le cas roturier, les *tariky* sont recoupés par l'appartenance à des catégories claniques (*firazañana*) qui sont directement relatives au statut politique.

Sur cette hiérarchie sociale se superpose une hiérarchie politique qui lui est liée par la médiation de la territorialité. Chaque monarchie sakalava a un souverain, *ampanjaka be*, qui s'oppose aux autres membres du groupe de descendance royale qu'on nomme *jado* ou *jado ny ampanjaka*. Il représente l'ensemble du groupe royal qui lui délègue l'ensemble de ses capacités de commandement. L'ordre roturier est représenté dans la capitale royale (*doany*), demeure du souverain vivant, par deux conseillers, le *manantany* et le *fahatelo*, qui assurent l'essentiel des décisions générales et de la gestion des biens royaux, notamment des terres. À eux s'associent des conseillers nommés héréditairement (*rañitry*), ou plébiscités par le souverain pour leur savoir social (*rañaby*). L'ensemble de ces conseillers roturiers constitue le collège électif du souverain de même que du manantany. Lors de la résidence royale, la monarchie est représentée par des conseillers territoriaux également nommés *rañitry* ou *rañaby*. Aux tombeaux royaux (*mahabo*) de chaque unité territoriale monarchique est associée une même hiérarchie politique de dignitaires, compliquée de charges religieuses qui n'entrent pas dans notre propos. Leur action principale est le contrôle des possédés royaux (*saha*). L'ensemble de cette hiérarchie est théoriquement sous les ordres des conseillers de la résidence royale.

HIÉRARCHIE SOCIALE	HIÉRARCHIE POLITIQUE	RÉSIDENCE
Nobles	souverain	capitale royale
(*Ampanjaka*)		(*doany*)
Roturiers (*Vobitry*)	*manantany* *fabatelo* *Ranitry Ranaby*	
	conseillers territoriaux	dispersés dans le territoi-re
Esclaves royaux	dignitaires rituels	tombeaux royaux
(*Sambiarivo*)		

[32]

Peut-on, par une démarche réductrice, trouver dans les faits relatifs aux relations de parenté sakalava, formant apparemment la trame première de l'ensemble des relations sociales, des éléments susceptibles d'être considérés comme « infrastructurels » et donc déterminant d'autres niveaux sociaux qui leur seraient extérieurs ? Anticipant quelque peu sur ce qui suit, on peut d'ores et déjà poser le problème dans les termes suivants : l'affiliation à des groupes de parenté n'est accompagnée de droits politiques que par le moyen d'une appartenance à des groupes locaux. Or, les groupes locaux ne sont porteurs de statut que par leur intégration dans la structure résidentielle de la hiérarchie politique. L'ordre politique intervient, en outre, d'une autre manière : l'idéologie et la pratique sociopolitique sont distinctes, voire opposées, selon que les groupes de parenté étudiés sont nobles ou roturiers. Si l'on veut refuser la tautologie fonctionnaliste consistant à dire que la hiérarchie sociale modèle ou appuie la hiérarchie politique, ce qui inclut la réponse dans la question posée, il s'agit dès lors de voir dans des relations sociales élémentaires, constituantes de la hiérarchie sociale, des relations considérées par les Sakalava eux-mêmes comme relatives au politique.

A. La notion de « firazanana » : les conceptions noble et roturière

La notion de *firazañana*, ou celle de *karazañana* qui lui est presque synonyme, est en rapport étroit avec la manière dont les Sakalava, et particulièrement les Sakalava roturiers (*vohitry*), se représentent l'institution des règles monarchiques. D'emblée, un Sakalava appartenant à un *firazañana* donné sait quels sont les liens qui le relient aux faits monarchiques, et particulièrement à ces événements totaux que sont les grands enterrements d'aristocrates ; soit qu'il y participe du fait de son affiliation politique, soit au contraire, comme me disait Tambôho, le vieux Zafindramahavita d'Ampohaña, qu'il n'y participe pas « parce qu'il n'est pas quelqu'un dans le cadre » (*añatin'cadre*), en utilisant ce néologisme provenant du vocabulaire administratif.

Dans la pensée sakalava de l'apparition du système monarchique, [33] souvent associée à Dieu lui-même, les *firazañana* sont conçus comme des catégories de personnes ordonnées par les rois. C'est ce qu'expliquait en 1970 le conseiller d'un aristocrate de petit statut, Jaosenga, dans le village d'Ambatozavavy :

« Les *firazañana* viennent des rois, sont unis à eux (*miaraka amindrô*). Les rois, ce sont des gens saints (*masigny*) que Dieu a installés sur la terre. Les *firazañana* s'appuient (*mihankiny*) sur les rois, par l'intermédiaire (*momba*) de l'interdiction (*ny fifadiaña*). Tu vois, certains vont à l'église, certains vont dans les tombeaux royaux. Eh bien, c'est Dieu qui a fait cela. »

Cette première acception qui établit une relation entre la notion de *firazañana* et « les rois » se sert de la notion d'interdiction qui confond deux types de faits. D'une part, la notion d'interdits (*fady*), notamment d'interdits alimentaires qui sont en relation étroite avec l'affiliation aux *firazañana*, mais également l'ensemble d'interdictions par lesquelles les règles politico-rituelles sont exprimées et respectées. C'est sur cette dernière acception qu'insiste ensuite Jaosenga, commentant l'adage

sakalava selon lequel « des *firazañana*, les gens en ont huit d'un côté, huit de l'autre » (*valo agnila, valo agnila* [24]) :

Question : « Huit d'un côté, huit de l'autre, est-ce que ça a un rapport avec le mariage, ça ? »

Réponse : « Non, enfin, huit d'un côté, huit de l'autre, ça n'a pas de rapport avec le mariage, mais avec ce qu'on porte avec soi (*ny fitondrasaña* [25]. Cette responsabilité-là [26], c'est comme ça : un interdit du jeudi, un interdit du vendredi. Par exemple, celui qui suit l'interdit du vendredi dit : "Allons-y, faisons notre travail aujourd'hui. - Je ne suis pas d'accord, dit celui pour qui ce jour-là est un jour interdit. Je n'y vais pas." Voilà ce que ça veut dire, huit d'un côté, huit de l'autre. »

On trouve à nouveau l'association entre l'aspect de classification ou de catégorisation lié à la notion et les interdits d'ordre rituel ou religieux qui la relient au système monarchique.

L'interdiction de travailler certains jours est, en effet, un des critères de définition entre les différents groupes nobles et les roturiers qui leur sont affiliés. Ce caractère classificatoire de la notion de *firazañana* est nettement mis en évidence par l'emploi du terme [34] au sens de « catégorie » ou « espèce, variété ». Dans cette acception, le terme *karazaña* est surtout employé. Cette assimilation entre catégorie politique et catégorie au sens large a déjà été remarquée en ce qui concerne l'Inde par L. Dumont [27] ; elle montre le caractère totalisant des organisations monarchiques.

La deuxième acception du terme *firazañana*, incluse dans la première, est une conception liée directement cette fois à la parenté. *Firazañana* est formé sur *razaña* (ascendant mort, ancêtre). Les gens appartenant à un même *firazañana* (*olo firazañana araiky*) sont considérés comme descendant par des relations consanguines d'un même

---

24 C'est-à-dire du côté paternel et du côté maternel.

25 *Fitondrasaña* signifie littéralement : « action de porter ou d'emporter ». C'est un terme qui est souvent employé par les Sakalava en ce qui concerne les prérogatives et devoirs du pouvoir.

26 Responsabilité traduit ici *fitondrasaña* à nouveau employé.

27 L. DUMONT, *op. cit.*, p. 63.

ancêtre. On retrouve ici une notion désormais très classique en anthropologie, celle de clan, offrant un champ à la fois plus large et plus flou que le « clan » des *Notes and Queries in Anthropology* inspiré de la conception strictement unilinéaire de A. R. Radcliffe-Brown [28].

D'une part, en effet, si les groupes très dispersés territorialement que sont les *firazañana* sont d'abord définis par rapport à l'appareil monarchique, et singulièrement par référence aux prestations rituelles dont certaines de ces catégories sont redevables vis-à-vis des rois, la conscience d'une appartenance et les conduites qu'elle implique sont différentes selon le degré de liaison avec l'appareil monarchique. L'ensemble des informateurs différencie ainsi quatre à cinq catégories politiques, celles qui interviennent au moment des cérémonies funéraires aux tombeaux royaux et dans l'ensemble des cérémonies liées au cycle de développement du groupe royal, et des clans en beaucoup plus grand nombre mais dont le rapport à l'appareil est peu fixé, voire absent. C'est ce que souligne l'expression sakalava qui décrit une partie de l'organisation des événements royaux : « chercher des catégories de personnes » (*mitady razañ'olo*) - *razaña* (ancêtre, ascendant mort) étant pris comme métonymie de *firazañana*. Ces groupes en question, liés étroitement à l'appareil royal et à son ordre rituel, sont les Sakalava Mañoroomby, les Jingo, les Antankoala, les Manañadabo et les esclaves royaux (*Sambiarivo*). Les autres catégories sont considérées comme n'étant pas en possession d'un « travail de pouvoir » (*asampanjakaña*). On est ici en présence d'une [35] autre acception du terme, qui associe l'appartenance à une catégorie politique au recrutement par l'appareil monarchique de responsables rituels, à qui il délègue sa responsabilité rituelle et religieuse vis-à-vis des ancêtres royaux. On est ainsi conduit à une première réduction, montrant que l'appartenance à un *firazañana* n'implique pas nécessairement de devoirs permanents, et supposant donc que des critères de sélection soient introduits.

Pour les Sakalava, si l'appartenance et le fait de se réclamer de cette appartenance correspondent à un certain nombre de faits culturels,

---

28 Pour une discussion de la définition classique du terme en référence au concept de « groupe organique » (*corporate group*), voir H.W. SCHEFFLER, 1966. Voir également l'ensemble des travaux récents sur les organisations de Nouvelle-Guinée et l'école des « structures sociales flexibles » (*loosely stractured social structures*).

tels que les relations de parenté à plaisanterie et d'alliance (*lohateny*), l'appartenance à une catégorie clanique peut être ou non « emportée avec soi » (*mitondra*). Les Sakalava considèrent en effet que tout individu « reçoit » (*mahazo*) de l'ensemble des ascendants directs dont il se souvient toutes leurs appartenances claniques, d'autant plus nombreuses que les catégories politiques, sont exogames. Cet ensemble d'individus étant en relation généalogique avec un individu qui leur est commun est une parentèle bilatérale, groupement « non restreint » (*unrestricted*, dans le vocabulaire de W. H. Goodenough [29]) qui ne peut donc fournir des critères d'affiliation suffisants. Ainsi, quelle que soit l'idéologie de descendance sakalava, il est nécessaire sur le plan de la transmission des catégories politiques que des spécifications résidentielles permettent aux individus de restreindre le champ de leurs affiliations. Par le biais de cette spécification résidentielle, les individus acquièrent une appartenance clanique dominante déterminée par leur éducation sociale et politique et leurs interactions au sein d'un groupe résidentiel localisé, à dominante patrilocale dans le cas des roturiers du commun.

La notion de *firazañana* actuelle est ainsi associée à la réalité de groupements résidentiels dont les membres partagent une appartenance commune, ainsi qu'avec d'autres personnes établies ailleurs avec qui des relations généalogiques précises ne peuvent pas nécessairement être établies. Il convient donc de discuter la manière selon laquelle les appartenances à des catégories politiques sont non seulement transmises par le biais de la consanguinité, mais également activées ; des conditions sociologiques liées en grande partie aux règles de l'inceste et de l'exogamie montrent en effet que tout individu peut chez les Sakalava du Nord se prévaloir d'un grand nombre [36] d'affiliations, sans pour autant qu'il agisse effectivement comme membre d'une des catégories correspondantes. Cette discussion nous permettra de passer à l'examen des groupements réels et de leurs relations aux catégories de parenté.

---

29 W. H. GOODENOUGH, « Kindred and Hamlet in Lakalai, New Britain », *Ethnology*, vol. 1, n° 1, 1962, p. 5-12 ; et J. D. FREEMAN, « On the Concept of the Kindred », *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 91, n° 2, 1961, p. 192-220.

B. L'appartenance aux « firazañana » et sa transmission

Les conceptions sakalava actuelles relatives à l’inceste sont rigoureuses ; le rang des consanguins considérés comme interdits est extrêmement large et s'étend théoriquement aussi loin que la mémoire généalogique elle-même. Cette conception s'applique également en théorie aux personnes se réclamant d'un même *firazañana*, dans la mesure où cette même appartenance recouvre nécessairement des relations généalogiques de consanguinité. Dans la théorie locale, les groupements claniques sont donc exogames ; en fait, l'union de personnes appartenant à une même catégorie n'est pas considérée avec la même réprobation que l'union de collatéraux proches, cousins germains ou cousins au premier ou deuxième degré. Certains informateurs déclarent même, comme Jaotogny, l'actuel premier conseiller Bemihisatra de la Grande Terre, que « si l'on ne se cache pas et si l'on fait une prière (*joro*), si l'on accomplit la coutume sakalava, des gens de même catégorie peuvent se marier ». Kabaro, un membre des groupes sakalava Maňoroomby, et ancien époux, très écouté, d'une possédée de la reine Safy Mizongo, s'étonnait même que je lui pose la question, à propos de ses deux ascendants cousins croisés et qui s'étaient mariés ; un membre de la même catégorie politique, Tolyzara, résidant à Ankilibato, pensait au contraire que, bien que ce soit une chose possible, l'union à l'intérieur d'un même *firazañana* n'était pas une bonne chose « car l'enfant qui naissait de l'union était embarrassé au milieu de ses deux parents » (*mijialy tsaiky agnivon’io*). Lehilahy, le vieux conseiller Antandrano de Mahavaňo, me disait même que le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux (fils de deux frères) « était le fin du fin » (*farany tsara*) en matière d'union, mais modérait soudainement son enthousiasme par un « mais on ne peut pas » (*fa tsy mety*) désabusé. Pour le grand intercesseur actuel, Michel, responsable de la sanction et de la réparation [37] des fautes aux règles monarchiques, et donc particulièrement compétent en la matière, les deux attitudes monarchiques, péjorative et d'approbation, coexistent. Je cite ici un passage de notre conversation :

Question : « Alors, pour les gens qui suivent encore la coutume des rois, c'est une bonne chose de se marier dans une même catégorie ? »

Réponse : « Oui, c'est vrai. Enfin pour nous, les Sakalava Maño-roomby, de mon côté je n'ai pas vraiment entendu des paroles comme ça ; c'est comme ça, deux personnes qui sont parentes proches (*hava-ña*) qui veulent se marier, c'est interdit, mais par exemple deux personnes qui se marient en remontant à l'ancêtre fondateur (*razambe*) profondément là-bas (*laligny agny*), c'est une bonne chose, on peut le faire. Comme par exemple les Zafindramahavita dont on parlait à Ampasimena, par exemple je ne suis pas marié et je prends une femme, je peux prendre une femme chez eux, parce qu'on n'est pas tout à fait des gens de même ventre (*kibo araiky*). On est plutôt des gens de même ancêtre comme ça [30]. On peut le faire ça, c'est une bonne coutume, mais depuis peu maintenant ça n'existe plus. Tu sais ce que c'est, la coutume des gens maintenant : les Sakalava de catégorie différente cherchent à s'entremarier. Peut-être les gens d'autrefois faisaient-ils comme ça parce qu'ils avaient des interdits, ils n'aimaient pas que les gens aillent de-ci, de-là [...] Mais à présent, ça n'existe plus [...] Autrefois, c'est vrai, il y avait des règles. Pour les Sakalava, je n'ai pas trop entendu parler de ça. Par exemple j'ai des enfants ; ma sœur a des enfants ; nos deux enfants peuvent se marier, comme ça. Chez les Makoa c'était comme ça, chez les Antemoto c'était comme ça ; mais pour les Sakalava, ça n'existe pas, parce que les Sakalava ont peur de l'inceste ; vraiment, ils ont peur de l'inceste. »

Q. : « Oui, c'est vrai, mais excuse-moi, tout le monde le sait ça, les rois ont souvent épousé des parents. »

R. : « Oui, ils ont pris souvent des parents comme nous avons fait nous-mêmes autrefois, nous avons pris des parents, comme moi qui suis Sakalava, nous étions des rois, mais on avait trop d'idées mauvaises, notre pouvoir était mauvais ; les femmes qui étaient enceintes, on leur ouvrait le ventre pour voir l'enfant là-dedans, on [38] les mettait

---

30 Michel Tsimibiry fait allusion à une parenté mythique entre les Zafindramahavita et les Maňoroomby, les uns dits « fils des hommes » et les autres considérés comme « fils des femmes ». On reviendra sur cette importante distinction.

dans un village, on les attachait à un arbre et on les frappait, il n'y a rien qu'on n'ait pas fait, alors on a supprimé ça vraiment. »

On peut nettement remarquer dans les propos du grand intercesseur des Bemihisatra la double attitude évoquée. Il associe au caractère « mauvais » de l'ancien pouvoir des Mañoroomby les pratiques d'endogamie de catégorie politique ; quelques lignes plus loin, cependant, il affirme que c'est une « bonne coutume ». Cette contradiction résume l'ensemble des attitudes sakalava relatives à l'union matrimoniale et aux *firazañana* ; d'une part, en effet, les unions endogames permettent de conserver le statut qu'accompagne l'appartenance à un *firazañana* éminent et empêchent, comme le dit Tsimibiry, que les enfants « aillent de-ci, de-là » se marier ; sous une autre optique, l'union entre personnes de même catégorie est plus ou moins assimilée à une union entre collatéraux consanguins, susceptible d'attirer sur les époux et leurs groupes familiaux des sanctions temporelles ou surnaturelles (*tigny*). Pour les roturiers, la norme d'exogamie l'emporte largement, ainsi que le montre le tableau statistique ci-dessous :

				Unions «endog.»	Unions «exog.»	%	Total	% Total
G + 3	nés	entre	H	1	3	25		
		1880					10	10
	et	1900	F	0	6	0		
G + 2	nés	entre	H	2	27	6		
		1900					61	3
	et	1920	F	0	34	0		
G + 1	nés	entre	H	0	62	0		
		1920					112	0
	et	1940	F	0	50	0		
G 0	nés	entre	H	0	131	0		
		1940					276	
	et	1960	F	0	145	0		

Référence : groupes Zafindramahavita, roturiers de haut statut des villages d’Ampohane, Ambalihabe et Ampasimena.

[39]

La référence choisie s'explique par le fait que les groupes roturiers de haut statut tels que les Zafindramahavita, étroitement liés à l'appareil monarchique, ont des tendances plus affirmées que les autres catégories à faire prévaloir l'union endogame, au moins dans la théorie. C'est également le cas des Sakalava Mañoroomby, dont les groupes présentent cependant un nombre très faible d'unions endogames. Sur le plan des chiffres, le tableau n'a retenu que les unions socialement reconnues - par des prestations matrimoniales ou l'accueil au sein d'un groupe de résidence du conjoint choisi.

I. LA TRANSMISSION DES APPARTENANCES CLANIQUES : L'IDÉOLOGIE ET LA PRATIQUE DES ROTURIERS (« VOHITRY »)

Le problème posé par les unions exogames tient au choix fait par les descendants de l'union, selon qu'ils se rattachent à l'appartenance dont se réclame leur père ou leur mère. C'est ce qu'explique Jaosenga :

Question : « Bon, et par exemple je ne peux pas prendre de catégories du côté de mon père, alors j'en prends du côté de ma mère ; est-ce que j'ai le droit ? »

Réponse : « Oui, c'est justement ce que font les enfants qui ne sont pas élevés par leur père (*tsy tarimin'baban'*) ; et alors, s'ils habitent chez leur mère (*mipetraka andrenin'*), c'est la catégorie de leur mère qu'ils suivent ; mais ils doivent se souvenir de ceux qui sont du côté de leur grand-père paternel s'il y a une cérémonie (asa) à faire : " Je me souviens (*mahatsiaro*) de vous, grand-père Untel, vous êtes là-bas et moi je suis ici chez ma mère, je ne suis pas en bonne position ici (*tsy tamana*), alors je me souviens de vous grand-père Untel. " Il ne peut pas l'abandonner ; comment pourrait-il l'abandonner alors que c'est son grand-père ? »

Q. : « Mettons que tu sois Mañanadabo. Tu te maries avec une Mañoroomby. Vous avez des enfants, des petits-enfants. Alors ils sont descendants de qui, les petits-enfants qui suivent derrière ? »

R. : « Ce qu'ils suivent, c'est le père. Ce qui fait que c'est le père, c'est que c'est le coq qui chante et pas la poule (*ny akohovavy tsy magnena fa ny akoholahy no magnena*). »

Q. : « Alors c'est la catégorie de leur grand-père qu'ils vont emmener avec eux. Mettons que tu sois Anjoaty. Ta femme est Sakalava [40] Mañoroomby, et vos ancêtres sont mêlés. Ils vont emporter quel ancêtre, tes petits-enfants ? »

R. : « Mettons que je suis père, toi tu es la mère de l'enfant ; eh bien, il prendra sa catégorie de mon côté, Anjoaty. Il prendra ma catégorie, c'est-à-dire Anjoaty. Mais mon petit-fils, c'est l'enfant de ton enfant, il emportera un peu de ta catégorie aussi ; il ne peut pas la laisser derrière lui (*tavela afara*) ; s'il n'hérite que de mon côté, l'ancestralité n'est pas bonne (*manjary*) ; s'il ne prend qu'une seule catégorie, la maladie peut sortir (*miboaka*) et le devin (*sikidy*) va dire : "Ah, mais qu'est-ce qu'il a ton petit-fils, là où est cette catégorie qu'on doit lui donner ; ah, il veut sa catégorie, la catégorie qui lui vient de sa mère." Voilà ce qu'on fait. »

Q. : « Maintenant, un autre exemple. Un ancêtre qui est très lointain (*lavitry*), le grand-père du grand-père par exemple, il est Mañoroomby. Maintenant il y en a un autre qui suit, il est manañadabo ; et puis il y en a un autre, qui est Anjoaty. Est-ce que j'ai le droit de choisir une catégorie parmi eux ? »

R. : « Oui, tu peux en choisir une, mais uniquement parmi les collatéraux du père (*ny ampagnilaňa ny ada*), parce qu'il y a ce que je t'ai dit là, " la poule ne chante pas, c'est le coq qui chante " ; et en plus il y a une prière (*joro*) à faire du côté de la mère, il y a vraiment une prière à faire là-bas. Tu ne peux le faire que du côté du père. »

Le premier point soulevé par Jaosenga est l'affiliation à la catégorie du père, et non de la mère. On est ici en présence d'une réponse très commune chez les roturiers sakalava du Nord, liée uniquement à la relation de filiation père-fils, et ne faisant intervenir aucun autre

critère. Les spécifications ultérieures montrent toutefois que cette idéologie agnatique [31] subit de nombreuses modifications du fait du système d'exogamie lui-même.

Les développements ultérieurs de Jaosenga montrent en effet que si l'appartenance clanique du père est celle qui doit se transmettre, l'appartenance de la mère peut également être activée selon certaines modalités ; cette dernière règle est bien mise en évidence par la mention d'une consultation de *sikidy*, très généralement provoquée dans les groupes familiaux par la maladie d'un des membres rapportée elle-même à une transgression qu'il convient alors de découvrir.

[41]

Cette activation n'est toutefois possible que si elle est accompagnée d'un lien de corésidence entre l'enfant et sa famille maternelle. Si l'on replace la notion de corésidence dans le contexte de l'évolution ou du « cycle de développement » des groupes de descendance, on déduit deux faits fondamentaux :

- l'activation d'une affiliation clanique est déterminée par le groupe résidentiel où se situe l'individu ;
- l'affiliation à un groupe résidentiel revêt un caractère optatif, moins marqué que dans le cas de sociétés purement cognatiques ou indifférenciées, mais effectif.

De ces deux conditions, on peut immédiatement déduire à nouveau que la transmission des affiliations claniques est subordonnée à la transmission des affiliations aux groupes résidentiels. Or, ces affiliations dépendent elles-mêmes du statut politique du groupement ou du sous-groupement concerné ; on verra que plus l'on s'élève dans la hiérarchie des statuts, plus les groupes locaux retiennent auprès d'eux, directement ou par le biais d'adoptions entre parents proches, les enfants nés de leurs femmes.

---

[31] Au sens de M. D. SAHLINS, « On the Ideology and Composition of Descent Groups », *Man*, vol. 65, art. 97, 1965, p. 104-107.

De même, plus l'on s'élève dans la hiérarchie, plus les multiples affiliations « secondaires », évoquées ci-dessus, s'évanouissent au profit de l'affiliation dominante considérée comme plus prestigieuse. En ce qui concerne la pratique roturière, je voudrais présenter ci-dessous deux exemples de transmission d'affiliations claniques à l'intérieur de groupements localisés. L'un de ceux-ci, le « noyau résident » des Zafindramahavita d'Ampasimena, est un groupe local de très haut statut ; le deuxième, un groupe Jingo d'Ambatozavavy, peut être considéré comme appartenant à une couche de « gens du commun » (*vahoaka*).

DEUX EXEMPLES

Les Zafindramahavita d'Ampasimena

Parmi les roturiers sakalava du Nord actuels, les Zafindramahavita (« petits-enfants du seigneur qui réussit » viennent sans doute au tout premier rang. La plus certaine de leurs affiliations prestigieuses est celle qui les lie à Bebaka, mari de la reine Safy Mizongo et son premier conseiller, père de la reine Binao ; ils réclament d'autre part Arusi, premier conseiller du roi Andriantsoly, pour l'un de leurs ancêtres fondateurs. Ce sont eux qui constituèrent entre [42] 1860 et 1900 les appuis principaux des nobles dans leur politique d'intégration à l'appareil colonial, jusqu'à ce qu'Amada vers 1930 décide de les écarter du pouvoir ; de nombreux chefs de canton et fonctionnaires indigènes ont été recrutés parmi eux ; l'actuel premier conseiller de la monarchie est un de leurs membres. Ils ont fait souche principalement autour de l'ancienne capitale royale d'Ampasimena.

Le tableau suivant récapitule les données statistiques concernant l'affiliation résidentielle des trois à quatre générations de Zafindramahavita ayant résidé de manière permanente ou reconnue à Ampasimena de puis Bebaka. Toutefois, les concepts de patrilocalité et de matrilocalité ayant fait l'objet de critiques et de développements nombreux depuis l'article de W. H. Goodenoughµ [32], il convient de spécifier le

[32] W. H. GOODENOUGH, « Residence Rules », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, n° 1, 1956 ; J. L. FISCHER, « The Classification of Re-

sens dans lequel ils sont employés ici. Ainsi que le note Goodenough, la notion de résidence patrilocale ou matrilocale ne porte que sur une relation entre deux générations adjacentes, alors que les groupes locaux « organiques » ou « réels » sont formés universellement de trois ou quatre générations [33]. De telles catégorisations revêtent donc un caractère statique et non dynamique. Si, par exemple, un individu considéré comme patrilocal réside de ce fait dans le même groupe local que son père lui-même matrilocal, la succession des affiliations considérée n'est pas nécessairement comparable à celles pouvant comprendre deux chaînons patrilocaux. À l'intérieur du groupe local, la branche deux fois patrilocale pourra se trouver, dans les situations de crise notamment, plus forte que celle ne comprenant qu'une seule affiliation résidentielle patrilocale.

Enfin, ainsi que le note J. A. Barnes [34], ces deux notions, de même que celle de virilocalité ou d'uxorilocalité, dépendent de l'aspect résidentiel des mariages pratiqués à la génération au-dessus ; appeler « patrilocalité » la résidence d'un individu dont le groupe matrilocal se situe à quelques centaines de mètres, et vis-à-vis duquel il peut [43] entretenir des relations aussi intenses qu'avec son groupe patrilocal, n'offre pas de sens.

---

sidence in Censuses », *American Anthropologist*, vol. 60, 1958 ; et P. OTTINO, Rangiroa. *Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll des Tuamotu*, Cujas, Paris, 1972.

33 E. R. LEACH, *Critique de l'anthropologie*, trad. fr., P.U.F., Paris, 1968, chap. 3, p. 97.

34 J. A. BARNES, « Marriage and Residential Continuity », *American Anthropologist*, vol. 62, 1960.

	H				F			
	p	m	d	autres	p	m	d	autres
1880		1						
1900				1		0		
1900		4				2		
1920	2				2			
1920		7				10		
1940	1	3	1	2	5		2	3
1940		8				5		
1960	6	1	1	1	1	2	2	

Code : p = patrilocal ; m = matrilocal ; d = duolocal.

Les résidences considérées comme « inclassables » (colonne « autres ») correspondent soit à des adoptions extérieures, généralement pratiquées par les nobles, ou à des cas, plus nombreux, d'individus n'ayant pas résidé de manière permanente à Ampasimena, mais étant toutefois considérés comme membres du noyau résident. En fait, dans la rubrique « autres » pourraient, si on affinait l'analyse, être inclus la quasi-totalité des Zafindramahavita d'Ampasimena. La mobilité sakalava est très grande, et les hommes comme les femmes, parvenus au sortir de l'adolescence, se déplacent fréquemment, s'engageant comme manœuvres ou exerçant toute une série d'emplois dans les grandes villes avant de revenir se fixer dans leur village pendant quelque temps. L'importance de cette dernière rubrique est de montrer qu'un changement temporaire de résidence n'implique pas nécessairement de perte d'une affiliation. Le critère de résidence n'intervient pas, comme dans les systèmes purement [44] indifférenciés, comme une variable « exogène » de définition des groupes, mais comme volonté de s'affirmer comme membre plein d'un groupe local. Un membre d'un groupe de haut statut, tel que les Zafindramahavita, ne peut perdre son affiliation clanique ; mais, comme on le verra dans un prochain paragraphe, il

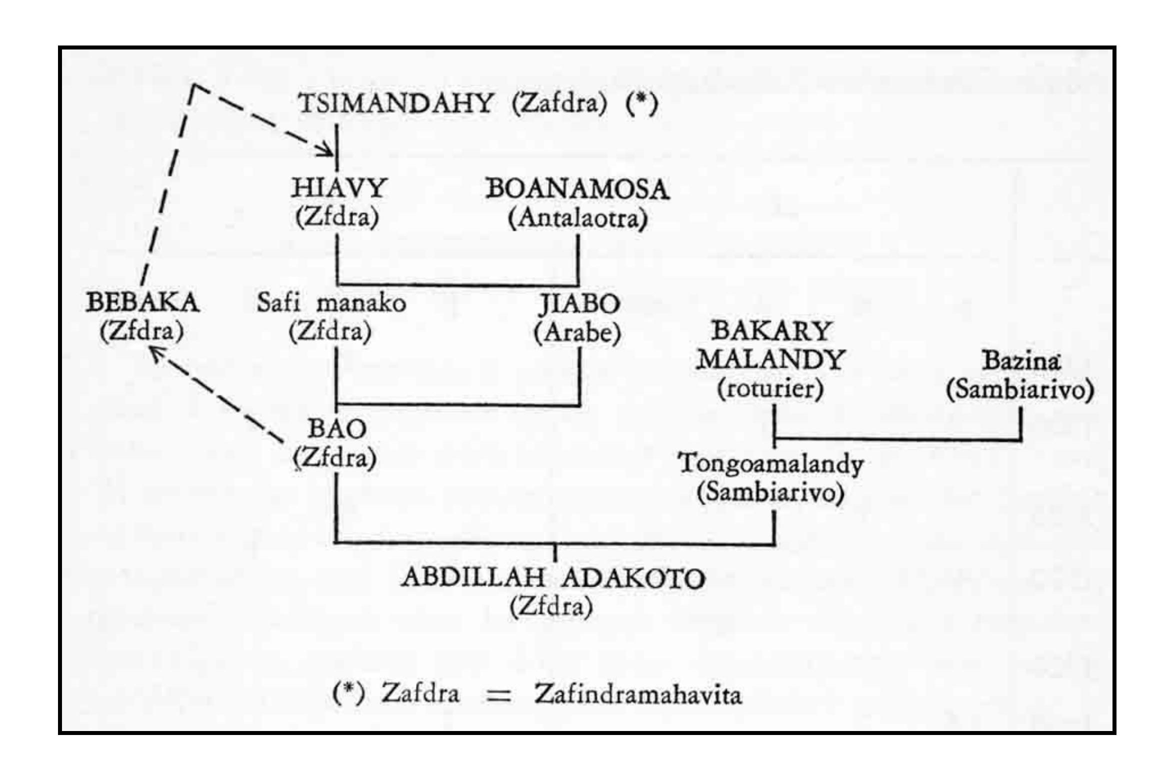
peut par contre être considéré comme un membre « mineur » du groupe local s'il ne se soucie pas fréquemment d'entretenir des liens avec le noyau résident.

En effet, les quarante-cinq personnes issues sur deux à trois générations de Bebaka et de Bao Abdallah ont toutes, à divers titres, été considérées comme résidentes à Ampasimena pendant leur jeunesse ou une période de leur âge mûr ; et de ce fait, moins qu'une distinction entre « absents » et « présents », c'est de l'opposition humoristique de E. R. Leach entre « présents-présents » et « présents-absents » qu'il faudrait parler. Il est caractéristique à cet égard que la catégorie statistique venant en second lieu soit celle des « inclassables », c'est-à-dire de personnes comme Moanaiamo, d'origine zafindramahavita mais adoptée par les nobles, puis « possédée » et circulant entre Komamery, le tombeau royal de Manongarivo, Diégo-Suarez où elle était mariée et Ampasimena. Le village d'origine des Zafindramahavita joue ainsi le rôle de centre des différents mouvements des individus qui y sont nés et ont été élevés par ses membres éminents ou en contact durable avec eux. Sur ces quarante-cinq personnes, aucune ne m'a été signalée comme « n'emportant pas » (*tsy mahatondra*) son ascendance clanique ; beaucoup par contre, du fait de la politique d'Amada ayant éloigné les Zafindramahavita du pouvoir, sont considérés comme ne portant plus d'attention aux choses du pouvoir (*tsy mijery rahampanjakaña*). On est donc à nouveau contraint de passer par la structure politique pour commenter des faits résidentiels. Ainsi, la nomination récente d'un membre du noyau résident, Abdillah Adakoto, pourrait avoir pour effet de resserrer autour de lui certains Zafindramahavita « perdus » (*very*), de la même manière que la qualité de capitale politique accordée à Ampasimena détermina le statut des Zafindramahavita qui y résidaient.

Enfin, ce statut acquis du fait de la proximité des Zafindramahavita et des porteurs nobles de l'autorité implique l'attention exclusive du groupe à la transmission de son affiliation et, conjointement, l'« effacement » de toutes les autres affiliations roturières. On peut prendre pour exemple la parentèle bilatérale environnant Abdillah Adakoto :

[45]

La lignée (*taranaka*) transmettant son affiliation à Abdillah Adakoto comprend deux chaînons matrilocaux et matrilinéaires, puis un chaînon patrilocal renforcé par l'adoption de Bao Abdallah par son oncle maternel classificatoire (*zama*) Bebaka. On voit que le statut des conjoints roturiers n'est pas pris en compte. Abdillah Adakoto hérite de sa mère une affiliation d'esclave royal Sambiarivo considérée comme un peu déshonorante, et dont personne parmi les Zafindramahavita ne songe à le qualifier. Sur le plan résidentiel, on se trouve en face d'une lignée de descendance en même temps que d'une lignée de résidence dont le caractère indifférencié est déterminé par le rang politique du groupe considéré ; la patrilocalité, qui est théoriquement norme roturière, n'est pas utilisée.



Les Jingo d'Ambatozavavy

Les Jingo sont une catégorie politique sakalava assez éminente dans la hiérarchie politique, puisqu'ils appartiennent à l'une des cinq catégories intervenant dans les cérémonies funéraires royales.

[46]

Le groupe jingo d'Ambatozavavy n'a cependant pas de statut particulier, n'étant serviteur que d'une famille de petits aristocrates eux-mêmes dominés, les Zafindrarnañarihena.

	H				F			
	p	m	d	autres	p	m	d	autres
1880		1				2		
1900			1				2	
1900		7				6		
1920	4		3		6			
1920		17				7		
1940	14	3			7			
1940		8				4		
1960	7			1	3			1

Soit un pourcentage de 0,89 de patrilocaux global, comprenant 0,75 % d'hommes et 0,94 % de femmes. Ces résultats montrent la dominance statistique de la patrilocalité chez ce groupe « du commun », mais n'implique pas, à l'inverse des Zafindramabavita, que les non--résidents à Ambatozavavy puissent toujours se prévaloir de leur appartenance de Jingo. Prenons l'exemple de l'une des branches issues de la fondatrice du groupe, Tinavoko. Une fille de cette dernière, Horavaka, après s'être mariée avec un homme du village d'Antsakoamanondro au nord d'Ambanja, s'est intégrée à la communauté villageoise et a eu de nombreux enfants. L'un de ses enfants, Jaofeno, bien qu'ayant conservé des relations avec le village d'Ambatozavavy en y adoptant des enfants ou en en donnant en adoption, n'est pas considéré comme Jingo à l'instar de sa mère. En manière de restriction, on dit de Jaofeno que « si l'on prend le côté de la mère (izikoa amin'ny njariny), il est Jingo » ; et les enfants de Jaofeno, qui n'eusent pas de relation

directe avec Tinavoko, de qui est issue leur ascendance Jingo, ne peuvent se réclamer de cette appartenance.

[47]

On retrouve ici les règles dominantes énoncées au début de ce paragraphe : l'activation des appartenances claniques dépend de l'intégration à un groupe de résidence, intégration elle-même déterminée par le statut politique de ce dernier.

Il. LA TRANSMISSION DES « FIRAZAÑANA » : L'IDÉOLOGIE ET LA PRATIQUE DES NOBLES

La nécessité d'explorer à part la transmission du statut nobiliaire tient à l'extrême attention qu'on doit accorder à Madagascar aux distinctions de normes selon les ordres ou strates des sociétés [35]. Dans la plupart des systèmes monarchiques malgaches, en effet, les couches aristocratiques ont imposé avec leur propre domination des principes d'organisation qui leur étaient favorables, et qui différaient des principes pratiqués chez les groupes roturiers conquis. L'évolution historique a quelque peu dilué cette opposition, au sens où les modèles roturiers ont souvent, avec l'homogénéité progressive de la société, influé sur les normes familiales des aristocrates sans que ces dernières disparaissent totalement.

Ainsi, le système de transmission du statut chez les aristocrates sakalava du Nord ressemble au système observé ci-dessus chez leurs alliés roturiers de haut statut, les Zafindramahavita ; elle en diffère cependant dans le sens où elle revêt un caractère d'indifférenciation absolue, au contraire des Zafindramahavita chez qui cette indifférenciation est corrigée, ainsi qu'on l'a vu, par des considérations extérieures à la parenté.

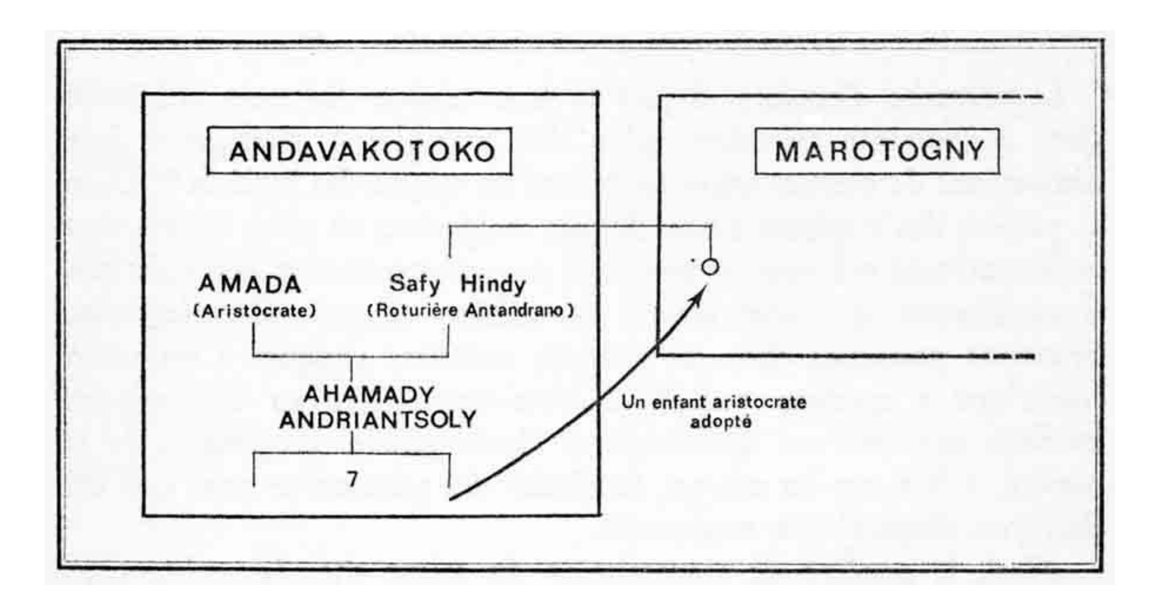
Tout Zafimbolamena épousant un roturier transmet son statut de Zafimbolamena. Ce système est évidemment lié directement à l'appa-

---

35 Cf. P. OTTINO, « La Hiérarchie sociale et l'alliance dans le royaume de Matacassi », *A.S.E.M.I.*, vol. 4, Paris, 1973, p. 53-89 ; voir également V. VALERI, « Le Fonctionnement du système des rangs à Hawaï », L'HOMME - *Revue française d'anthropologie*, vol. 12, n° 1, 1972, p. 30.

rition, à l'époque d'Andriantsoly, d'une exogamie statistiquement importante, ainsi qu'on a pu le pressentir dans les descriptions historiques des groupes ci-dessus. Dès l'instant où, sous la pression des groupes roturiers représentés par les conseillers, les aristocrates acceptent de créer une exogamie d'« ordre » ou de « strate », les géniteurs roturiers ne doivent intervenir que d'une manière strictement biologique ; dans l'hypothèse contraire, en effet, les aristocrates se verraient privés de la descendance de toutes leurs femmes, puisqu'ils [48] seraient contraints d'adopter la règle roturière de transmission agnatique ; ce qui serait dramatique pour une couche dominante moins nombreuse que les couches dominées.

Toutefois, cette conservation absolue du statut des Zafinbolamena coexiste avec la prise en compte par les nobles de leurs affiliations roturières sur le plan résidentiel, ainsi que le montre l'exemple suivant :



Ahamady Andriantsoly, l'actuel souverain des Bemihasatra du Nord, tient son statut d'aristocrate de son père Amada. Sa mère Safy Hindy est Antandrano ; pour Ahamady Andriantsoly, ses enfants « reçoivent /une affiliation/Antandrano » (*mabazo Antandrano*). Sur le plan parental et économique, l'un d'entre eux a été adopté par une sœur de Safy Hindy résidant toujours dans son groupement Antandrano d'origine, à Marotogny. Ce sont surtout ces derniers rapports de

solidarité économique qui interviennent, pour les aristocrates, en ce qui concerne leurs affiliations roturières. Le système rituel leur interdit en effet toute intervention dans les événements funéraires et cérémoniels, intervention qui est normalement motivée, chez les roturiers, par leur appartenance à une catégorie politique. Ainsi les enfants d'Ahamady Andriantsoly, malgré leur affiliation Antandrano, ne pourraient assurer de rôles dans une cérémonie funéraire royale (*fanompoaña*).

L'impossibilité pour les Zafimbolamena de perdre leur statut est liée, d'autre part, au caractère exogame de leurs unions. Si les principes de transmission sont simples dans ces derniers cas, ils sont plus complexes dans le cas d'unions entre aristocrates d'une même [49] unité territoriale (*faritany*) ou même d'unités territoriales différentes. On a d'ailleurs observé à plusieurs reprises la réticence exprimée par les conseillers royaux lorsque les rois voulaient épouser d'autres aristocrates, même de statut inférieur, comme Amada qui a épousé plusieurs femmes *anadoany*. Très fréquemment, le problème est résolu en ce qui concerne les enfants issus de l'union selon des principes analogues aux principes roturiers : les enfants suivront l'appartenance du Père. On peut à cet égard reprendre l'exemple d'Ahamady Andriantsoly. D'une première union avec une femme aristocrate Zafy ny Fotsy de la région d'Ambilobe, il avait eu deux enfants. Pour lui, ses enfants sont d'abord Zafimbolamena, puis Zafy ny Fotsy ; et, au sujet des conséquences de cette affiliation, il précisait sur ma demande qu' « ils peuvent suivre les coutumes (*fomba*) Zafy ny Fotsy si elles ne sont pas contraires aux nôtres », ce qui était marquer la prééminence de son affiliation propre sur celle de son ancienne femme ; de surcroît, il a d'un commun accord avec le groupe de sa femme, lors de leur séparation, conservé les deux enfants issus d'elle qui sont élevés en grande partie par leur grand-mère paternelle Safy Hindy. On voit que des considérations de résidence viennent à nouveau restreindre dans la réalité des faits les affiliations théoriques d'un individu. En effet, si Aharnady Andriantsoly ne s'était pas séparé de sa femme, il est probable que les enfants issus d'eux, même s'ils avaient conservé une affiliation « dominante » Zafimbolamena, auraient eu de fréquents contacts avec leur famille maternelle d'Ambilobe.

De la même manière, le problème de l'appartenance de Fatoma, fille d'Amada du côté Bemihisatra, et de Volamanjaka, une Bemazava noble, posait un problème ne pouvant être résolu par des règles idéologiques préexistantes. Bien que la restriction agnatique l'emporte d'après certains informateurs, pour Mahamoudou, le premier conseiller d'Amada, « le mariage d'un Bemihisatra et d'une Bemazava, personne ne sait ce que ça donne » ; c'est ce qui explique, notons-le, la volonté d'Amada de négocier l'enterrement de sa femme dans un tombeau royal Bemihisatra afin de l'intégrer à ce dernier segment tout en rompant les liens avec son segment d'origine.

[50]

C. La notion de « tariky » : les conceptions aristocratique et roturière

1. LA CONCEPTION ROTURIÈRE

La notion de *tariky* ne coïncide ni avec celle de *firazañana*, avec laquelle elle offre cependant des ressemblances générales, ni avec les lignées et groupes résidentiels évoqués dans le paragraphe précédent. Un *tariky* est un ensemble *généalogique* d'individus, hommes et femmes, se réclamant d'un ancêtre commun ou d'un couple avec lequel ils savent rétablir les chaînons de parentés intermédiaires. Les *tariky* roturiers offrent donc l'aspect général de groupes *centrés sur un ancêtre* et, comme on le verra, de groupes de filiation et/ou de descendance. La norme d'appartenance à un *tariky* roturier est en théorie la filiation agnatique, ce qui résout immédiatement le problème de la discontinuité, dont les Sakalava, au contraire de membres de sociétés à fonctionnement nettement indifférencié, tels les Iban étudiés par Freeman, ne sont pas conscients [36]. Tous les informateurs adhèrent à l'idéologie agnatique, assez clairement marquée dans la terminologie par des principes sémantiques opposant les chaînons de sexe opposé aux col-

---

36 J. D. FREEMAN, « The Iban of Western Borneo », in G.P. MURDOCK, *Social Structure in South-East Asia*, Viking Fund Publications in Anthropology, n° 29, Chicago, 1960, p. 65-87.

latéraux croisés, les oncles maternels et tantes paternelles aux « pères » et « frères » du « père » ainsi qu'aux « mères » et « sœurs de la mère [37] ». De même, à l'intérieur des ensembles généalogiques, les « enfants des hommes » (*zanakan'lahy*) sont différenciés des « enfants des femmes » (*zanakan'vavy*).

Les *tariky* sakalava roturiers ne forment pas cependant des groupes organiques ou réels, mais des groupes dont l'existence est avant tout généalogique, pour des raisons tenant aux règles de résidence déterminant l'accès aux domaines fonciers et aux effets de ces règles sur l'effectif des groupes locaux. À la norme d'appartenance agnatique [51] répond celle de patri-virilocalité, déjà évoquée ci-dessus. Les « enfants des hommes » (*zanakan'lahy*) sont considérés par filiation comme des membres résidents, et non les « enfants des femmes » (*zanakan'vavy),* appartenant au groupe local de leur père. Les germains de même père forment donc une corporation d'ayants droit par opposition aux germains de même mère. Les groupes locaux des roturiers « du commun » sont donc contrôlés par trois générations d'hommes constituant un noyau « fort » [38] et exploitant en commun des terres qui, s'il *s'agit de terres héritées (tany lova), sont nécessairement indivises,* résident avec leurs épouses successives qui tirent leurs ressources des terres du *tariky* de leur conjoint, sans s'y voir reconnaître de droits de propriété *(fanangana tany).*

Ces normes de continuité résidentielle patrilocale impliquent que les groupes locaux à recrutement agnatique ne coïncident pas avec les *tariky « généalogiques »*, puisque les femmes qui en sont issues sont génitrices d'enfants dans des groupements étrangers. A ces premières restrictions s'ajoute celle de l'extension des *tariky* qui est directement liée, elle aussi, à l'effectif des groupes. En règle générale, les groupes locaux, *s'il ne s'agit pas de groupes roturiers éminents*, sont établis dans des enceintes résidentielles *(toko-tany)* où trois à quatre générations d'ascendants au maximum les ont précédés.

La mémoire généalogique excède souvent quelque peu ces trois à quatre générations ; ainsi des collatéraux au-delà du deuxième ou troi-

---

37 Voir J.-F. BARÉ, « La Terminologie de parenté sakalava du Nord », *L'Homme*, vol. 14, n° 1, 1974, p. 5-41.

38 Les Sakalava disent souvent que « seuls les hommes sont solides » *(lebilahy fo tatatra).*

sième degré se trouvent souvent dans une position de non-résidents. Les groupements locaux « réels » se trouvent composés des trois à quatre générations nécessairement en contact, qui forment des groupes de coopération du fait de la durée moyenne d'une vie humaine. Toutefois, cette « fourchette » de trois générations ne joue pas, comme sur les hautes terres, un rôle structural. *Les tariky sakalava ne se dissolvent jamais*, du fait qu'ils ne recrutent pas leurs membres par des séquences optatives mais par l'application plus ou moins stricte du recrutement agnatique patrilocal, la rigueur de la règle dépendant dans une large mesure du rapport entre les résidents et la taille des domaines fonciers [39].

[52]

L'ensemble d'individus de même tariky résidant dans un même quartier villageois constitue une unité organique dans l'exploitation des terres *dès que ces dernières ne sont pas à revenu commercial*. Toutefois, les problèmes posés par les cultures commerciales deviennent de plus en plus aigus avec la disparition actuelle de ceux qui les ont défrichées à partir des années 1900 ; souvent, le partage entre ayants droit est effectué du vivant du possesseur et les hommes sont alors favorisés aux dépens de leurs sœurs, particulièrement si ces dernières sont absentes du groupe local du fait d'une union virilocale stable.

Dans le cas des roturiers du commun, un principe agnatique et' patrilocal détermine donc la perpétuation des groupes locaux et la transmission des droits.

---

39 Rappelons que le développement des études sur les organisations indifférenciées et complexes de Nouvelle-Guinée notamment a montré que les fluctuations dans le recrutement des groupes locaux étaient en rapport avec la densité des terres cultivables ; se reporter aux travaux de J. A. BARNES, « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, vol. 62, 1962, et M. MEGGITT, *op. cit*., 1965. Dans un article de 1968, R. C. Kelly critique toutefois assez violemment le caractère trop large de cette thèse : « Dans la quasi-totalité des cas, le problème n'est pas celui de la rareté globale des terres, mais celui d'une distribution in6gale » (« Demographic Pressure and Descent Group Structure in the New Guinea Highlands », *Oceania*, vol. 39, n° 4).

Un « tariky » agnatique :
l'exemple des Zafindramahavita d’Ambalihabe

Afin de faire apparaître l’observance de la règle d'appartenance agnatique chez ce segment « du commun » de roturiers de haut statut, le tableau suivant emploie des catégories légèrement différentes de celles utilisées dans le paragraphe précédent. Il tente de décrire uniquement les affiliations résidentielles des « enfants des femmes » *(zanakan'vavy)* dont dépendent les caractéristiques de la continuité résidentielle.

	ENFANTS DES FEMMES				
	Non-résidents		Résidents à Ambalihabe		
	patrilocaux		matrilocaux	duolocaux	autres
1880		10			
1900	1		1	8	
1900		6			
1920	6				
1920		11			
1940	10				1
1940		19			
1960	15				1

[53]

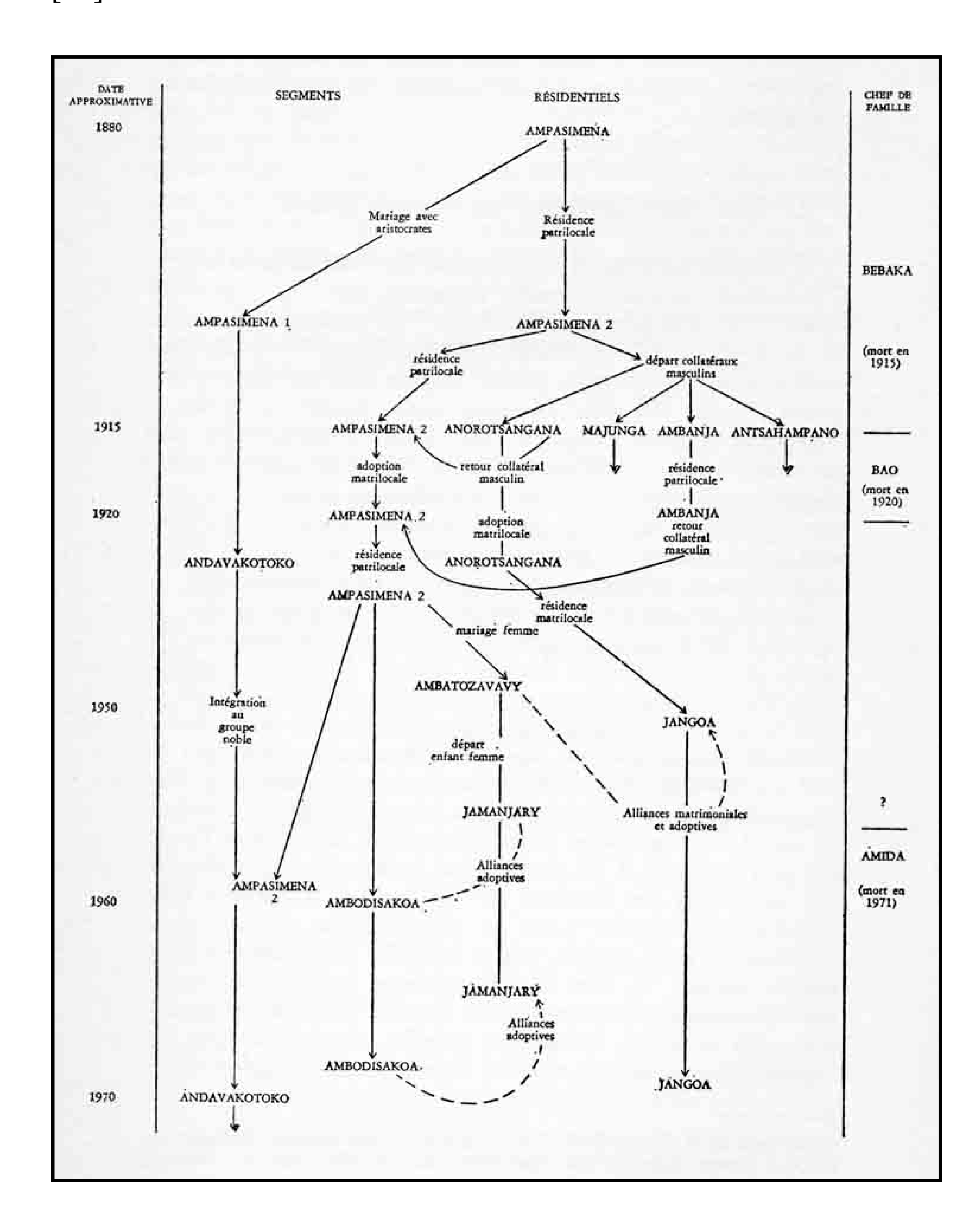
On voit que, sur un total de quarante-six individus « nés de femmes » (*terabavy*), quarante et un, soit 89%, ont suivi la règle d'appartenance agnatique et sont considérés comme non-résidents à Ambalihabe.

A. Le caractère hiérarchisé des groupes locaux

La comparaison entre les Zafindramahavita d'Ampasimena et ceux d'Ambalihabe montre de grandes différences entre les deux *tariky* locaux quant aux principes d'affiliation : les premiers ont eu soin de conserver jusqu'à la décadence d'Ampasimena et au-delà l'ensemble de leurs descendants, qui ont toujours accès au village souche même s'ils sont dispersés ; les autres, moins proches des nobles et d'un statut commun malgré le rang théorique impliqué par leur ascendance célèbre, n'ont pu utiliser les différentes alliances matrimoniales pratiquées dans les réseaux résidentiels proches de la capitale politique et, de ce fait, ont été quasiment contraints, à l'instar d'un grand nombre de groupements roturiers, de laisser la norme de recrutement agnatique organiser leur stabilité résidentielle.

La seule variable expliquant ces différences organisationnelles est le rang hiérarchique réel. Plus l'on s'élève dans la hiérarchie ou, plutôt, plus l'on s'approche des lieux centraux de l'appareil Bernihisatra, plus les groupes tentent de conserver sur place le maximum de leurs membres ; cette transgression apparente ne peut qu'être immédiatement accompagnée de règles inverses chez les *tariky*, qui ne sont pas porteurs du pouvoir d'arbitrage dont ont disposé pendant longtemps les gens d'Ampasimena. La proposition inverse corrobore ces faits : lorsqu'un *tariky* porteur d'autorité à l'intérieur de l'appareil perd du statut, il est contraint par les autres groupes locaux à leur abandonner ses membres nés des femmes. Il convient donc d'expliquer pour quelle raison les groupes locaux de haut statut entendent, en règle générale, voir se multiplier leurs membres. Cette attitude entraîne en effet des inconvénients institutionnels autant que des avantages. Les inconvénients tiennent à l'augmentation corrélative de la surface foncière ; si, en effet, tous les membres des Zafindramahavita issus de résidents à Ampasimena y résident à leur

[54]


DATE APPROXIMATIVE
SEGMENTS
RÉSIDENTIELS
CHEF DE FAMILLE
1880
AMPASIMENA
Mariage avec aristocrates
Résidence patrilocale
BEBAKA
AMPASIMENA 1
AMPASIMENA 2
résidence patrilocale
départ collatéraux masculins
(mort en 1915)
1915
AMPASIMENA 2
ANOROTSANGANA
MAJUNGA
AMBANJA
ANTSAHAMPANO
adoption matrilocale
retour collatéral masculin
résidence patrilocale
BAO
(mort en 1920)
1920
AMPASIMENA 2
adoption matrilocale
AMBANJA
retour collatéral masculin
ANDAVAKOTOKO
résidence patrilocale
ANOROTSANGANA
AMPASIMENA 2
résidence matrilocale
mariage femme
AMBATOZAVAVY
1950
Intégration au groupe noble
JANGOA
départ enfant femme
?
JAMANJARY
Alliances matrimoniales et adoptives
AMIDA
Alliances adoptives
AMPASIMENA 2
(mort en 1971)
1960
AMBODISAKOA
JAMANJARY
Alliances adoptives
AMBODISAKOA
JANGOA
1970
ANDAVAKOTOKO

[55]

tour, cette résidence s'accompagne automatiquement de la disposition d'une terre, très généralement d'une rizière. Bien que la mesure de superficies et la recherche historique de leur évolution soit quasiment impossible dans des sociétés comme celles des Sakalava du Nord [40], il semble, d'après les dires d'informateurs très qualifiés comme Abdillah Adakoto, que jamais le noyau résident des Zafindramahavita ne manqua de terres.

La première explication de ce fait réside dans l'évolution « en spirale » des groupes locaux de haut statut, qui, rappelons-le, fournirent de nombreux fonctionnaires à l'État français et, d'autre part, entretinrent des contacts quasi organiques avec le groupe local des aristocrates régnants. Le domaine foncier Zafindramahavita n'offrait pas, au contraire de ceux des groupes locaux de bas statut, un caractère relativement fixé une fois pour toutes ; et la capacité de contrôle foncier des nobles et de leurs conseillers Zafindramahavita était encore accrue, au moment de la grande époque d'Ampasimena, par leur qualité de fonctionnaires indigènes.

Le noyau résident pouvait ainsi accueillir pratiquement autant de membres qu'il en naquit pendant une trentaine d'années, et les soldes de fonctionnaire firent vivre des maisonnées importantes de gens qui « s'appuyèrent » (*mihankiny*) alors sur leurs « grands ».

La forme fluide, évolutive, des déplacements peut être évoquée par le tableau ci-contre, qui résume l'ensemble des relations résidentielles entre membres du noyau résident des Zafindramahavita d'Ampasimena.

Ce tableau confirme la notion d'un *tariky* roturier formé d'un noyau permanent, engendrant des segments dispersés du fait de la mobilité résidentielle sakalava, gardant toutefois des relations ou même se désagrégeant pour revenir au segment résidentiel d'origine. Une approche purement statistique au sens traditionnel ne rendrait pas ce carac-

---

40 Les services des domaines de Nosy Be et d'Ambanja n'ont entrepris l'établissement d'un cadastre couvrant les deux sous-préfectures qu'en septembre 1972. De plus, les superficies des rizières environnant Ampasimena ont considérablement varié selon le mode de culture ; les mesures sont rendues extrêmement difficiles par le relief.

tère d'évolution en spirale du groupement ; elle aurait en effet le défaut de confondre deux types de décisions concernant la résidence, les unes impliquant une continuité liée aux normes, les autres aménageant les normes dans le cas où la continuité se trouve menacée.

[56]

On retrouve ici la notion de « décision lourde » opposée à celle de « décision faible » évoquée par C. Vogel en Imerina [41]. Afin qu'elle soit perçue clairement, je voudrais donner un exemple.

Bao Abdallah, prêtre familial des Zafindramahavita vers 1920, a eu de son premier mariage six enfants ; quatre femmes et deux hommes (F F F H H F). Au moment de son départ pour Anorotsangana, les hommes résidents à Ampasimena sont : deux demi-frères de Bao, Boba et Gôlo ; Bebaka, qui est chef de famille *(ampijoro)* et « comme un *ampanjaka* » *au* sein de son groupe de résidence ; Vitazara et Abdillah Adakoto, fils de Bao. Quand Bao revient à Ampasimena en 1919 après la mort de Bebaka, il est élu chef de famille et *manantany ;* Boba part à Ambanja, Gôlo à Majunga. La fille de Bao qui a le plus d'enfants est Bemoana. Se servant de son autorité de chef de famille, il décide d'adopter définitivement l'aîné des garçons de Bemoana, Amida, ce qui pourtant est contre les normes puisque Amida devait appartenir au *tariky* de son père ; ce dernier, étant Anjoanais ou Antalaotra, n'a pas d'influence au sein du groupe de résidence. On peut considérer cette adoption comme une « décision lourde » ; après la mort de Bao, en effet, c'est Amida qui assumera, en même temps que la continuité résidentielle du *tariky*, la charge de chef de famille.

---

41 Pour une critique de l'approche purement statistique du « cycle de développement des groupes de résidence », voir I. R. BUCHLER et H. A. SELBY, *Kinship and Social Organisation*, The Macmillan Company, New York, 1968, *p.* 48-49 et s. Dans son ouvrage sur les hautes terres malgaches, C. Vogel reprend à B. de Jouvenel cette distinction que je considère comme fondamentale, l'opposition « décision lourde » / « décision faible » : « S'il ne nous importe pas de connaître la décision de très nombreux agents de masse individuelle faible, qui alimentent le processus, il n'en va *pas* de même des décisions lourdes qui peuvent intervenir. Dans le cours du processus, ces décisions peuvent injecter la spécificité de l'événement. » (B. de JOUVENEL, *L'Art de la* conjecture, 1964, cité par C. VOGEL, Organisation familiale et territoriale en Imerina orientale, Université de Madagascar, 1973, p. 65).

B. La centralisation des groupes locaux

Il existe entre les groupes locaux roturiers une hiérarchie *externe :* elle oppose les groupes roturiers de bas statut, contraints de contrôler leur taille démographique par l'application plus ou moins stricte de la règle de patrilocalité, aux roturiers de haut statut, partageant avec les nobles l'autorité politique et foncière, et conservant dans leurs unités résidentielles la majeure partie de leurs descendants.

[57]

À l'intérieur des groupes locaux est également constatable une hiérarchie *interne.* Dans sa forme générale, elle oppose un prêtre familial *(ampijoro ou lohajoro)* aux autres membres résidents.

Le personnage du prêtre familial, qui est souvent le membre le plus âgé du groupe local, résume et représente les membres résidents ; il détermine et oriente la politique matrimoniale et foncière des groupes locaux d'autant plus que l'on s'élève dans la hiérarchie. Cette centralisation est une nécessité quasi structurale dès l'instant où les domaines fonciers d'héritage sont indivis et où des arbitrages sont nécessaires. Dans le cas des roturiers de haut statut, l'ensemble du groupe local se confond avec une unité politique et, dès lors, son prêtre familial est dans tous les cas un personnage exerçant une responsabilité dans l'appareil, afin que des conflits de rôle n'opposent pas le prêtre familial à celui de ses collatéraux investi d'un pouvoir politique et pourtant assujetti à lui en ce qui concerne les affaires intérieures de son groupe. Ainsi, lorsque l'on examine les groupes politiquement pertinents, la structure résidentielle roturière apparaît fixée autour d'hommes éminents jouant le double rôle de chef de famille et de conseiller royal, et il n'est pas exagéré d'affirmer que les groupes locaux sont fondés sur eux, et non pas qu'ils émergent parmi des groupes locaux de qui proviendrait leur légitimité [42].

---

[42] Cette prédominance du politique dans les organisations locales de Nouvelle-Guinée a été évoquée notamment par J.A. Barnes comparant les structures sociales africaine et néo-guinéenne : « Parmi les Tiv et les Tallensi et moins

Par le moyen de cette centralisation des groupes locaux se construisent en retour les rapports entre les unités locales organiques des roturiers et les unités des aristocrates. C'est ce qu'exprime en raccourci Abdillah Adakoto, à propos des Zafindramahavita d'Ampasimena, au moment où son père Bao en était le responsable : « Bao était fils de Bebaka et était frère de Binao. Bao s'appuyait sur les Zafimbolamena, et le *tariky* de Bao s'appuyait sur lui. »

C. L'alliance et l'instabilité matrimoniale roturière

Les Sakalava du Nord sont probablement l'une des sociétés Malgaches où les couples sont les plus instables et où hommes et femmes ont le plus grand nombre d'unions. Une enquête systématique faite en 1970-1971 dans le village d'Ambatozavavy faisait apparaître une [58] moyenne oscillant entre cinq et six unions par personne, non compris les relations « adultérines » (*vamba*) ou « mariages au-dehors » *(vadiaña an tety)* de plus en plus courants parmi les jeunes générations. À tous les niveaux de la société, une forte idéologie de la sexualité séparée de son enracinement sociologique accentue et accompagne l'instabilité qui est, à mon avis, un trait culturel très ancien. Cette instabilité étant quasiment une norme, on peut considérer que les mariages stables, sanctionnés par des prestations matrimoniales en argent *(fehimbadiaña)*, sont des unions engageant l'ensemble des groupes locaux concernés, au contraire des unions passagères, même si elles produisent des descendants.

On a vu ci-dessus que le rang de l'exogamie s'étendait aussi loin que la mémoire généalogique, tant en ligne paternelle que maternelle. Si l'on considère que les Sakalava connaissent en moyenne cent à cent cinquante personnes considérées comme parentes *(havana)*, l'union matrimoniale a sur le système une première conséquence, c'est que le

---

sûrement parmi les Nuer, il semble qu'un homme domine d'abord parce qu'il appartient au groupe local dominant, alors que dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée on pourrait dire « un groupe local est dominant parce qu'un big man lui appartient » (J. A. BARNES, « African Models... », art. cité, 1962, p. 8).

groupe où l'on prend femme devient, à la génération suivante, un groupe où il est interdit de répéter l'alliance. Cela explique l'assez grande fréquence de mariages par échange de sœurs *(fanakalo anabavy)* ou de mariages de groupes de frères épousant des groupes de sœurs, seul moyen de répétition d'alliance dans un même groupe dont l'intérêt est de ne pas disperser les différents « enfants des femmes ». Il est évident, en effet, qu'il existe une large coïncidence entre proximité généalogique - et donc interdiction matrimoniale - et proximité résidentielle. L'interdiction matrimoniale, qui ne peut concerner qu'un groupe de germains puisqu'elle prend la forme d'une interdiction « de parentèle », est ainsi un facteur de dispersion relative des descendants des membres féminins des *tariky*. Cela implique pour les femmes toute une série de conséquences défavorables, qui sont déduites immédiatement de l'importance pour leur sécurité économique que revêt leur présence dans le groupe où elles ont été élevées, c'est-à-dire très généralement le groupe de leur père ; si elles se marient et si l'union offre un caractère durable, ne revêt pas un aspect d' « aventure » (korombemba) *si* fréquent chez les femmes sakalava actuelles, il est probable qu'elles seront intégrées au *tariky* de leur mari et qu'elles n'auront plus de [59] rapport avec leur propre groupe que mortes. Cette alternative, conjuguée avec la disparition progressive des prestations matrimoniales *(febim-badiaña)* qui, d'ailleurs, n'assuraient probablement pas la stabilité que leur prête la littérature anthropologique classique, provoque de la part des femmes sakalava des séparations répétées qui n'ont d'autre but que celui de rejoindre à intervalles réguliers le groupe patrilinéaire, avant de faire d'autres rencontres et d'avoir une nouvelle union temporaire [43].

Il y a donc une très faible intégration des femmes dans le groupe de leur conjoint ou, pour reprendre les termes de P. Ottino, un « asservissement » de l'alliance matrimoniale au principe de descendance [44].

Tout se passe comme si les groupes roturiers sakalava ne pratiquaient l'échange de leurs femmes que pour leur faire assurer des fonctions de reproduction biologique nécessaires à la continuité du groupe. Cela est d'ailleurs cohérent avec les principes de conservation

---

43 E. LEACH, *Critique de l'anthropologie, op. cit.,* 1968, p. 193-209.

44 P. OTTINO, *Rangiroa..., op cit,* 1972, p. 331, note 1.

du statut d'au moins deux strates de la société sakalava du Nord, les roturiers éminents et les aristocrates, qui, comme on l'a vu, conservent leur statut quelle que soit la génitrice ou le géniteur.

La deuxième conséquence du système d'exogamie tient à ce que seules des considérations extérieures à la parenté ou aux relations purement généalogiques conduisent, pour les groupements qui négocient le mariage, à choisir tel où tel conjoint aux jeunes membres du *tariky*. Ainsi l'alliance matrimoniale, normalement rejetée par les roturiers de bas statut en ce qui concerne les domaines économique et foncier, peut jouer dans un domaine politique un rôle pertinent. Du fait de l'extension de la règle d'exogamie évoquée, ces alliances « hypergames » de roturiers de bas statut avec des roturiers de haut statut ne peuvent cependant être décrites que comme des relations entre individus ou, au mieux, entre branches généalogiques de *tariky* différents ; il est impossible pour un groupe résidentiel donné de considérer un autre groupe pris organiquement comme allié. Si, en effet, un homme d'un groupe X épouse une femme d'un groupe Y, les enfants, appartenant au groupe X, ne pourront cependant pas trouver une femme dans le groupe Y ; ainsi les membres de X ne pourront appeler globalement des alliés *(olo ampanambady)* les membres de Y, mais seuls certains membres de X auront des alliés chez Y. Ce ne seront pas non plus, cependant, des gens de même [60] *tariky* puisqu'ils ne seront en relation que par une femme. C'est ce qu'illustre l'expression de Hevitry, un Antandrano d'Ampasimena, dont la mère était cousine germaine d'une femme de Mahavaňo, le village voisin. Quand je lui demandais si lui et un enfant de la cousine germaine de sa mère pouvaient être dits de même *tariky,* il acquiesçait puis se corrigeait en disant, de manière significative, « que si l'on prenait le côté de la mère *(izikoa amin'ny nindry),* ils étaient de même *tariky* ».

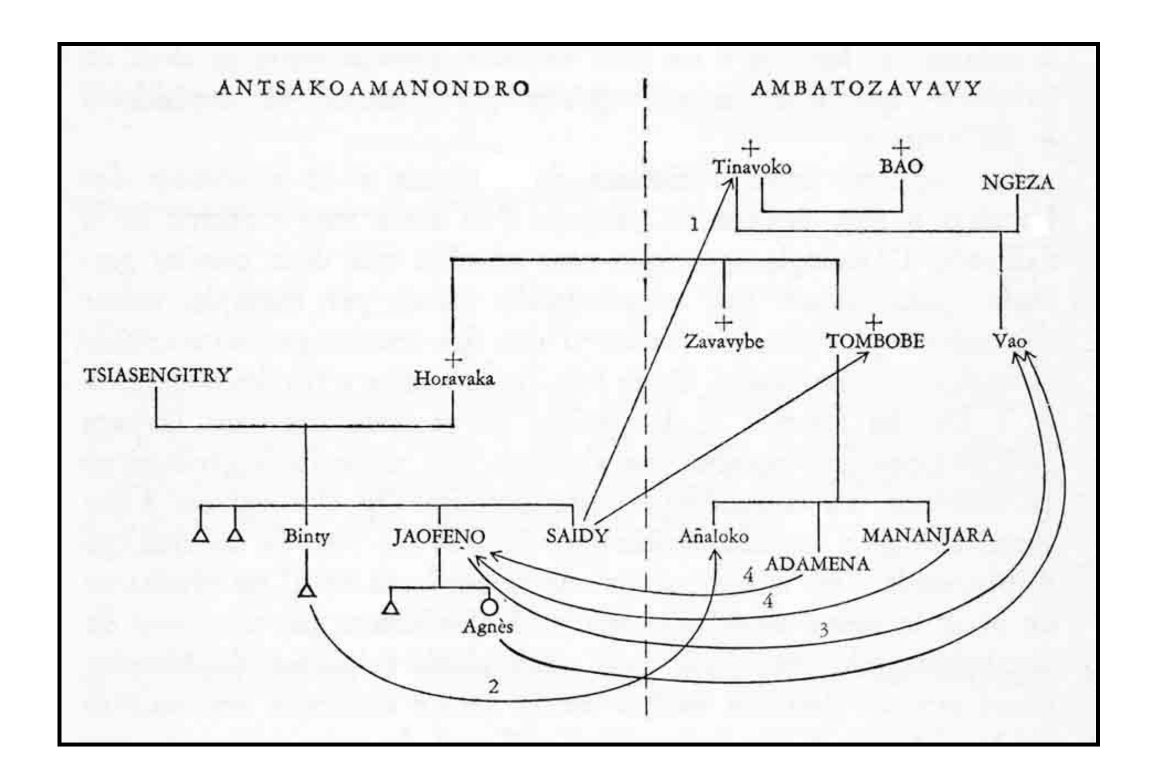
Un deuxième point très important est nécessaire pour décrire les effets de l'alliance matrimoniale sur la composition des groupes de résidence. Il concerne la pertinence de la notion de mariage virilocal ; on peut penser, en effet, que cette notion ne prend de sens que si une femme réside dans un groupe où elle n'a plus de contacts avec ses germains et ses collatéraux de même *tariky*, ce qui n'est pas le cas quand elle réside dans le même village ou dans un village très proche. Cette condition ne modifie pas toutefois la conduite de la femme elle-

même, mais les rapports entre ses germains et collatéraux et la génération de ses parents *avec ses enfants ;* dans ce dernier cas, les rapports entre grands-parents et petits-enfants, culturellement très étroits de toute façon, s'en trouveront encore renforcés jusqu'à l'adoption éventuelle d'un des enfants en bas âge, ce qui permet au groupe d'origine de reprendre le contrôle de certains de ses descendants Par les femmes. Si les rapports entre l'adopté et l'adopteur sont bons, l'enfant sera intégré au groupe du père de sa mère, ce qui permet de déjouer la règle de patrilocalité.

D. Les rapports entre « enfants des hommes », (zanakan'lahy et « enfants des femmes » (zanakan'vavy)

On a vu qu'à l'intérieur des groupes roturiers ces deux catégories avaient par nature un destin opposé : les « fils des hommes » perpétuent sur le plan biologique et résidentiel, et partant foncier, leur groupement ; les « enfants des femmes » ne sont corésidents que dans l'hypothèse, statistiquement minoritaire, de mariages à l'intérieur de groupes composant une communauté résidentielle ; en règle générale, ils appartiennent au groupe résidentiel de leur père. Aussi les rapports entre ces deux catégories sont nécessairement tendus dès lors qu'ils viennent à concerner l'appropriation d'un même domaine ; Jaotogny me décrivait ainsi ce type de conflit : « Un enfant des femmes *(zanakan'vavy)* va venir se battre avec mon père *(miady* [61] *babako) ? C'est* une chose que je ne peux pas accepter (tsy *maloe*zaho). On ne peut pas ; on lui dit : " Ici, il n'y a rien qui soit à ton père. " Par exemple, le village de mon père c'est Ambalihabe ; le village de ma mère c'est Mangirankiraňa ; je n'obtiendrai rien à Mangirankiraňa si ma mère ne me le donne pas personnellement *(izikoa tsy amian' an tena). » Avec* le développement des générations se créent ainsi plusieurs communautés distinctes unies les unes aux autres seulement par la conscience d'une appartenance commune, qui finit par se dissoudre si des relations ne se conservent pas.

À cet égard, il est utile de décrire les relations entre deux branches généalogiques du groupe Jingo d'Ambatozavavy qu'on a déjà mentionné.



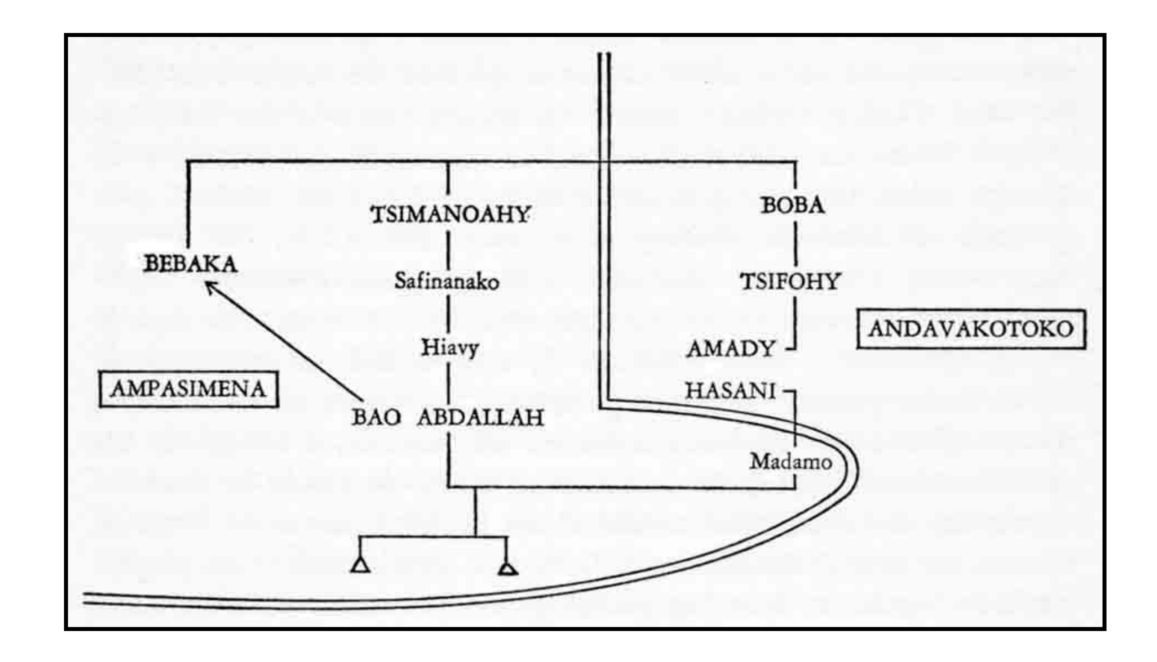
Ce tableau réexamine le cas d'une union stable, celle d'Horovaka, fille de la fondatrice du groupe Jingo d'Ambatozavavy, Tinavoko. Horavaka a été mariée dans le village d'Antsakoamanondro, au nord d'Ambanja, et a eu de nombreux enfants. Une fille de Tinavoko résidant à Ambatozavavy après des unions instables a adopté, après sa mère, un fils de sa sœur Horavaka, Saidy. Une petite-fille de [62] Tinavoko, Añaloko, placée dans la même situation que Zavavybe (union instable), a adopté un petit-fils d'Horavaka, fils de la fille de cette dernière, Binty ; Vao, fille de Tinavoko, a ensuite adopté Jaofeno, fils d'Horavaka. En contrepartie, ce dernier a élevé deux enfants de Tombobe, fils de Tinavoko, jusqu'à ce que lui-même ait des enfants.

On voit que ces adoptions, qui, il faut le signaler, sont des adoptions *transitoires,* ont essentiellement pour but de conserver des relations entre deux communautés résidentielles relativement éloignées, se réclamant au sens large d'un même *tariky,* et ayant donc quelque vocation à se heurter sur le plan du contrôle foncier. Le caractère transitoire de ces adoptions montre qu'elles n'ont pas pour but d'assimiler entièrement les adoptés, mais d'établir une sorte de partage informel de ressources sur lesquelles le droit de jouissance des « enfants des

femmes » est ainsi reconnu, *contrairement au droit de propriété* qui n'est associé qu'aux groupements de corésidents « définitifs ».

Les rapports entre « enfants des femmes » et « enfants des hommes » sont également marqués d'un autre trait culturel, lié à l'alliance. L'idéologie agnatique veut en effet que deux cousins germains patrilatéraux (olo *ampirahalaby baba),* par exemple, soient des parents plus proches *(maletry)* que des cousins germains croisés *(zanak'olo ampianadaby).* De ce fait, l'union entre « fils des hommes » et « fils des femmes », dès qu'elle ne se situe pas dans l'espace généalogique des interdictions absolues, soit entre trois générations en moyenne, est considérée comme permise. On cite souvent à cet égard l'adage : *vadiaña ampilongo, bariaňa tsy very («* un mariage d'apparentés, c'est la richesse qui ne se perd pas »). Il est révélateur de noter le terme *ampilongo* qui n'est absolument pas un terme du vocabulaire sakalava actuel, mais serait plutôt originaire du Menabe, c'est-à-dire en dernière analyse de la source culturelle des sociétés du Nord-Ouest. Il est également significatif de noter qu'un mariage entre « enfants des femmes » et « enfants des hommes » d'un même *tariky* a les mêmes effets qu'une adoption définitive, puisqu'il réunit dans une même unité résidentielle des gens théoriquement non corésidents, ainsi que leur descendance. On peut citer à cet égard l'exemple du mariage de Bao Abdallah et Madamo, sa quatrième femme. Bao Abdallah et Madamo étaient en relation de « fils des hommes » et « fils des femmes » (voir schéma).

[63]



Après leur mariage, Madamo est venue résider à Ampasirnena et les deux enfants de l'union y ont été élevés ; le deuxième garçon, Sigoro, a été élevé et adopté par Bebaka, chef du groupe résidentiel d'Ampasimena et père adoptif de son père Bao.

*II. LA NOTION DE « TARIKY » :
LA CONCEPTION ARISTOCRATE*

Quand un roturier sakalava dit « notre *tariky* » *(tarikinay)*, il désigne un groupe généalogique restreint, circonscrit dans le temps, associé à un domaine foncier particulier, juxtaposé à un grand nombre d'autres segments composant les villages sakalava dont une petite minorité entretient, par le biais des alliances matrimoniales, des liens d'amitié ou de communauté politique, des relations avec lui. Un aristocrate qui emploie la même expression se réfère, pourrait-on dire, à l'histoire des dynasties sakalava, puisque le groupe de descendance aristocrate Zafimbolamena forme une unité [64] généalogique connue dont les membres peuvent établir des connexions généalogiques avec leur ancêtre fondateur, Andriamandisoarivo, dont ils sont séparés par

neuf à dix générations. Il est dès lors évident que ce vaste groupement dont les membres partagent la même affiliation n'a, au regard des conditions réelles, d'existence qu'idéologique. Cela est particulièrement évident depuis la période de dispersion consécutive à l'anéantissement d'une organisation centrée sur Majunga jusqu'à la fin du XIXe, siècle. Après la dispersion des membres du groupe royal, des sous-groupes se sont constitués en prenant sous contrôle un territoire *faritany* et en s'associant à lui ; dès lors, le large *tariky* aristocrate, équivalent à ce que certains auteurs anglo-saxons ont nommé, en ce qui concerne les royaumes africains, le « lignage royal » *(royal lineage* [45]*)*, s'est scindé en segments de descendance prenant la forme générale des groupes de descendance roturiers, et dont l'existence collective est résumée, à l'instar de ces derniers, dans l'expression accolant au terme de *tariky* le nom du fondateur de l'unité résidentielle. Ainsi les Bemihisatra du Nord se nomment *tarik'i Andriantsoly (tariky* d'Andriantsoly), la plupart de leurs lignées et branches généalogiques provenant en effet de ce personnage.

Un deuxième aspect, fondamental et déjà évoqué à plusieurs reprises ci-dessus, concerne la transmission du statut d'aristocrate Zafimbolamena. On a vu dans les cas de mariage exogame que, quelle que soit l'affiliation roturière de l'enfant, ce dernier a droit à toutes les prérogatives que confère le statut de Zafimbolamena.

Ainsi ne se trouve-t-on pas en présence d'une transmission majoritairement agnatique, comme dans le cas roturier, mais entièrement indifférenciée et uniquement fondée sur des relations de descendance consanguine ; de ce fait découlent immédiatement plusieurs contradictions : d'une part, les segments de descendance des aristocrates sakalava du Nord ont à faire face à la multiplication de leurs membres, contrairement aux segments roturiers qui peuvent contrôler cette multiplication par l'application plus ou moins stricte de la règle d'appartenance agnatique ; d'autre part se pose pour eux le problème de la *discontinuité*, telle qu'elle est posée par des écrits classiques d'anthropo-

---

45 P. C. LLOYD, « The Political Structure of African Kingdoms : an Exploratory Model », *Political Systems and the Distribution* of Power, Tavistock Publications, 1965, p. 63-112.

logie [46]. Ce problème n’est, en effet, que partiellement [65] résolu par l’élimination des conjoints roturiers. Du fait de la mémoire généalogique étendue du groupe aristocrate, ce dernier est beaucoup moins prompt à la segmentation que les groupes roturiers ; il est impossible, en effet, pour des aristocrates de procéder à ces « oublis structuraux » évoqués dans le cas roturier, qui permettraient de restreindre les groupes réels à trois ou quatre générations, et donc à trois ou quatre degrés de collatéralité. On peut dès lors s'attendre à ce que des distinctions, basées en dernière analyse sur la dominance d'une branche généalogique *(taranaka)* sur les autres, doivent s'opérer ; ainsi il est possible de retrouver, projetée dans le groupe aristocrate, une distinction entre un « centre » et une « périphérie », entre un noyau résidentiel et des collatéraux extérieurs, une stratification interne. C’est ce que souligne chez les Bemihisatra la référence fréquente à une lignée *(taranaka),* et non à un *tariky* comme dans le cas roturier. La notion de *taranaka* permet ainsi d'opérer des distinctions *internes* à un groupe de descendance. L'organisation résidentielle et, partant, économique du groupe de descendance Bemihisatra est, en effet, largement associée à cette notion de lignée ou de branche généalogique. C'est ce que souligne l'histoire de l'implantation du groupe noble, où les cas de protection octroyée par un souverain suprême à un collatéral sont nombreux.

À l'intérieur du groupe de descendance, une lignée est dominante celle dont l'un des membres actuels détient le pouvoir politique et religieux à l'intérieur d'un territoire. D'après Ahamady Andriantsoly, c'est le souverain suprême qui joue, à l'intérieur de son groupe, le rôle de chef de famille qu'on a évoqué ci-dessus pour les groupements roturiers ; sa famille proche et lui-même constituent un centre auprès duquel viennent résider les collatéraux, qui peuvent parfois recevoir un segment de territoire (cas du territoire de Komamery) à l'intérieur duquel ils jouissent d'une autonomie relative ; c'est dans l'enceinte résidentielle de sa demeure (zomba) que sont pratiquées les « premières sorties » des enfants du groupe royal qui entérinent leur appartenance ; et c'est également lui qui réunit par une politique d'adoptions systématique les membres de lignées dispersées territorialement.

---

[46] Notamment G. P. MURDOCK, « Cognatic Forms of Social Organization », *Social Structure in South-East Asia,* Viking Publications in Anthropology, Chicago, 1960.

[66]

Nom	Lignée	Lieu d'origine	Relation de parenté
Makarakara	Safy Aboudoy	Majunga	fils de cousin germain
Simama	Safy Mainty	Komamery	arrière-petite-fille de cousine germaine
Tsimetry	Barera	Majunga	fils de cousin germain
Soaniaomby	Barera	Antsirabe (Joja)	fille de Tsimetry

LES ADOPTIONS DE BINAO

Cette politique d'adoptions, plus ou moins fréquentes selon la personnalité des souverains suprêmes, a évidemment pour effet de placer les collatéraux adoptés ou pris en charge dans une situation de dépendance ; elle ne s'accompagne jamais, en effet, de dons de terrains qui pourraient permettre une autonomie aux aristocrates les recevant. Les terres royales, qui forment le patrimoine indivis de la lignée régnante, sont conservées par ses membres corésidents et particulièrement par le souverain suprême qui en est le dépositaire et le responsable. Cela ne fait qu'accentuer la disparité entre des lignées ayant déjà un fort caractère d'asymétrie, les droits d'usage théoriques des autres aristocrates de même tariky restreint étant pratiquement annulés, sauf par le biais d'une redistribution effectuée par le souverain suprême. Ces faits expliquent les appuis politiques qu'un souverain comme Amada octroya à ses collatéraux, le fait pour un aristocrate d'une lignée dominée d'avoir un poste d'administration signifiant, en dehors d'un surcroît de pouvoir, une possibilité d'autonomie économique, et en définitive apporte au responsable de la lignée régnante une tranquillité relative quant aux menées séditieuses que ses collatéraux pourraient entreprendre contre lui [47].

[47] Il faut rappeler ici qu'Amada confia en 1948 des postes de chef de canton à deux de ses collatéraux, qui lui disputaient plus ou moins ouvertement le pouvoir monarchique.

Le groupe de descendance aristocrate se différencie donc essentiellement [67] des tariky et groupes résidentiels roturiers *en ce* qu'il *n'offre pas dans son ensemble un* caractère organique, sinon sur un plan rituel ou cérémoniel. Il est formé de segments résidentiels de petite taille, parmi lesquels domine le segment où réside le détenteur de la légitimité bemihisatra, qui joue du point de vue matrimonial et résidentiel un rôle central.

A. La continuité du groupe de descendance aristocrate et sa politique matrimoniale

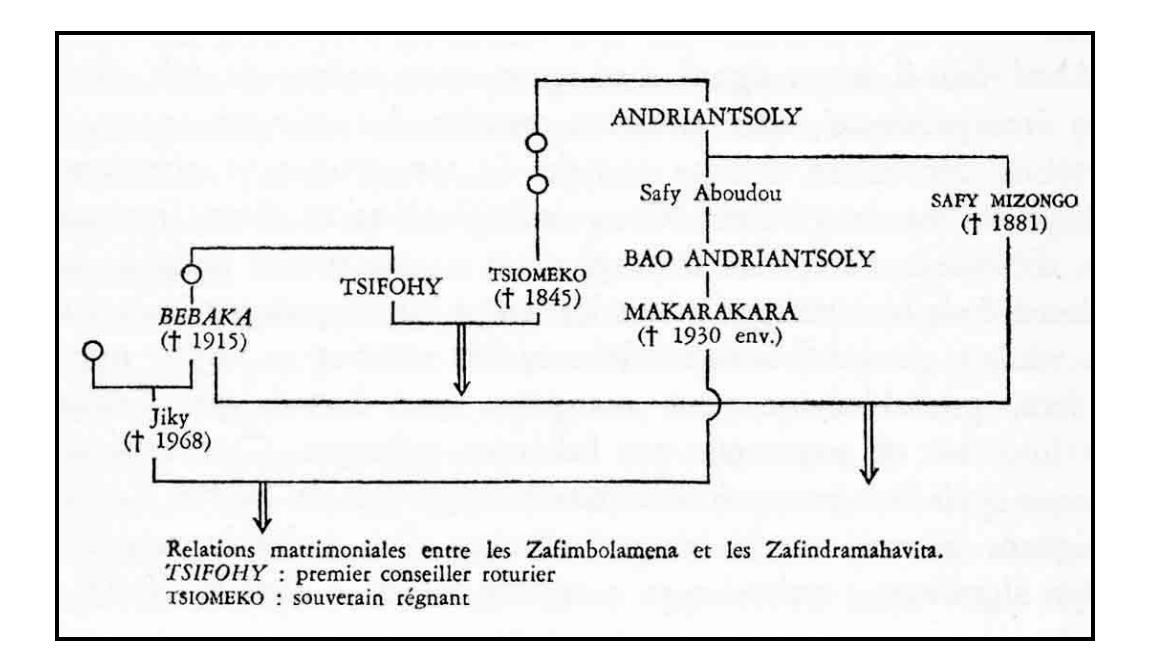
La politique matrimoniale et d'alliance des aristocrates leur échappe en partie, puisque à plusieurs reprises on a mentionné ci-dessus des décisions d'alliance provenant en partie des conseillers roturiers. Ce fait peut s'inscrire dans le domaine proprement politique de la structure monarchique, aussi faut-il pour l'instant le laisser de côté. Il convient toutefois de le mentionner, pour autant que l'alliance matrimoniale, généralement exogame ou voulue telle, représente une des communications entre les ordres roturier et aristocrate.

Aussi faut-il à cet égard distinguer deux ordres de fait. Sur le plan interpersonnel, tout conjoint roturier des aristocrates est une personne considérée comme coupée de son groupe et simplement utilisée à titre de géniteur. Cette individualisation d'une institution qui, d'ordinaire, crée des liens plus ou moins étroits mais de type collectif était bien marquée dans les temps historiques par la coutume qui voulait qu'une fois rejeté le conjoint roturier se voyait mutiler la face, probablement pour marquer, avec dureté, que l'alliance matrimoniale ne recouvrait pas l'alliance politique. C'est dans cette optique qu'il faut interpréter les termes respectifs de *biby* et d'ambala désignant le mari ou la femme roturiers d'un individu aristocrate, et qui signifient « animal » et « enclose » (litt. «dans la clôture » : *vala*).

Il faut cependant nuancer largement cette première étape du raisonnement. Si les conjoints roturiers n'étaient pas de simples géniteurs, on comprendrait mal en effet pourquoi l'union d'un aristocrate engagerait des instances politiques telles que les conseillers royaux, qui de surcroît consultent alors ce spécialiste des décisions aléatoires qu'est le devin-guérisseur du souverain (*moasy ny ampanjaka*). Aussi

faut-il distinguer deux types d'alliance exogame. L'une [68] n'engage que la personne d'un aristocrate donné, que ses prérogatives autorisent à intervenir librement dans la circulation des femmes ou, plus concrètement, à envoyer un esclave royal ou un proche chercher le conjoint qu'il désire. Ce fut le cas de Fatoma, fille aînée d'Amada, qui, alors qu'elle n'avait pas le pouvoir, fut mariée à un conducteur de bœufs, Said Mohamady ; s'en sépara pour des raisons purement privées ; puis, lorsqu'elle était responsable de la légitimité bemihisatra, voulut le rappeler à elle simplement parce qu'elle en était amoureuse.

Un deuxième type d'union engage cette fois l'ensemble de la structure politique : il s'agit d'unions avec des groupes roturiers possesseurs de hautes charges, qui sont bien plus le résultat d'une situation de pouvoir de ces derniers que l'expression d'une volonté de les distinguer émanant des aristocrates. C'est ainsi que, pendant la « grande période » de domination auprès des rois des groupes Zafindramahavita, des relations matrimoniales étroites se tissèrent entre les deux groupes, relations qui enregistraient une nouvelle situation politique.



Relations matrimoniales entre les Zafimbolamena et les Zafindramahavita.
TSIFOHY : premier conseiller roturier
TSIOMEKO : souverain régnant

On voit qu'un cumul de charges coexiste ici avec des relations d'alliance, ce qui explique d'ailleurs que les Zafindramahavita purent assurer la continuation de leur rôle politique, étant alliés matrimonialement aux Zafimbolamena en tant que groupe et non en tant qu'indivi-

dus particuliers ; et que, après la mort de Safy Mizongo, [69] Bebaka son ancien mari, père de Binao, ait été à l'intérieur de la capitale politique d'Ampasimena « comme un *ampanjaka* ».

On est donc ici en présence d'un exemple d'affiliation roturière des rois, affiliation conservée et même utilisée, puis abandonnée avec la perte de vitesse des Zafindramahavita au profit des groupes comoriens. On voit qu'il est des conjonctures où les aristocrates n'ont pas d'autre choix que de tenir compte de leurs affiliations roturières ; c'est d'ailleurs ce que confirme la catégorie de *fokombeta* donnée aux parents roturiers des rois, ayant en commun avec ces derniers le conjoint géniteur d'enfants chez eux, ensuite remarié. Ainsi interviennent à chaque génération des relations secondaires, inscrites dans le cadre des différentes parentèles des individus et groupe de germains, selon la prise en compte des affiliations roturières. C'est ce que montre le tableau ci-dessous, récapitulant le caractère des unions de la lignée régnante :

Noms	Nature de l'union		Prise en compte de l'affiliation roturière et aspect	
	Exogame	Endogame		
Safy Mizongo	2	0	Oui.	Résidentiel
Binao	1	1	Oui.	
Amada	2	4	Oui.	Politique et foncier
Fatoma	2	0	Non.	
Ibrahimo	?	0	?	
Kavy	1	1	Oui.	Foncier et résidentiel
Safy Mizongo	1	0	Oui.	Foncier et résidentiel
Habibo	1	?	?	
Ahamady	1	1	Oui.	Résidentiel
Hahaia	2	1	Oui.	Résidentiel
Safy Tamo	2	0	Non.	
Tsimivaty	0		Oui.	Résidentiel et foncier
Total	17	8		
% Total	68%	32%		

Ce tableau concerne la lignée régnante et, comme à l'accoutumée, ne mentionne que les unions socialement reconnues ayant donné lieu à des fêtes publiques *jama* ou, plus récemment, à des prestations matrimoniales généralement de type islamique *(kofongia ou mabary).*

[70]

Il ressort de ces chiffres que si l'idéologie aristocrate ne retient pas les affiliations roturières en ce qui concerne l'ordre rituel, la perpétuation du segment concerné est largement appuyée par la prise en compte d'affiliations roturières sur le plan résidentiel et foncier. On peut prendre deux exemples :

- Amada, on l'a vu, est fils de Safy Mizongo et d'un Comorien originaire de Marodoka, Abderimane Ropa. Ce dernier fut pris en charge par le groupe royal à Ampasimena, puis enterré dans le cimetière des roturiers éminents, à l'est du village. Un fils du frère d'Abderimena Ropa, Rajiabo, a ensuite obtenu de s'installer à Andavakotoko auprès d'Amada, quand celui-ci y établit sa résidence principale ; Rajiabo fut métayer de certaines terres d'Amada à Nosy Be ; à sa mort en 1958, c'est l'un des fils de Rajiabo, Aly, qui reprit le métayage de son père. Après la mort d'Amada, les liens se sont distendus et ne se traduisent plus que par des visites au zomba.

- Kavy, Ibrahimo et Safy Mizongo sont enfants de Fatoma, fille d'Amada, et d'un roturier Betombo. A la mort de ce dernier, ils ont hérité de six hectares de terre plantés en café à Kongony, village Bemihisatra proche d'Ampasimena. Les terres ont été immédiatement partagées, contrairement à la part des trois enfants de Fatoma, dans l'héritage foncier d'Amada, leur grand-père maternel, toujour en indivision et géré par leur oncle maternel, Ahamady Andriantsoly.

Le principal caractère de ces affiliations est leur dispersion ; elles ne mettent en jeu, en effet, que des familles restreintes et certaines fractions des parentèles roturières, et non l'ensemble du segment issu de la lignée régnante. Après une ou deux générations, le groupe roturier originel est oublié au profit de nouvelles alliances, déterminées même au niveau des aristocrates par l'application des règles d'exogamie.

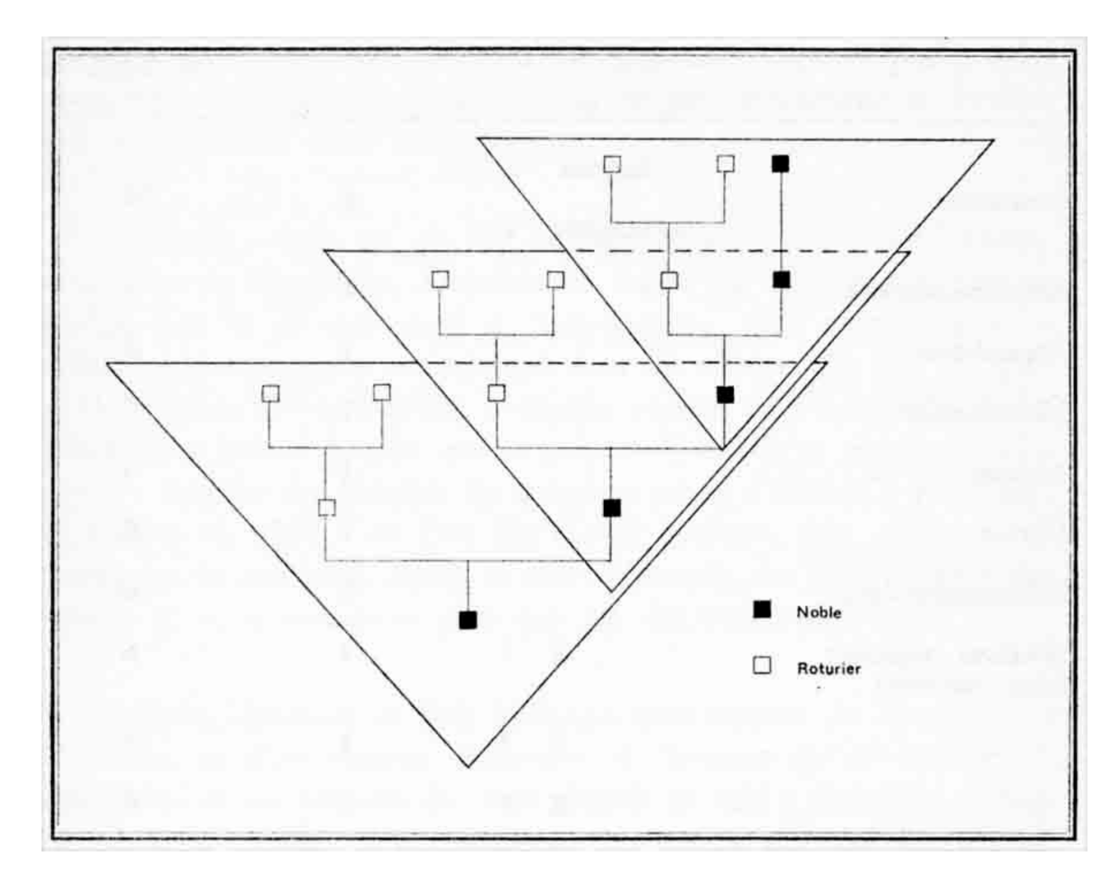
Cette dispersion des alliances roturières des aristocrates est nette dans le tableau suivant, qui établit la fréquence des alliances avec des groupes claniques résidentiels :

[71]

			%	Total
	Anjoan	2		
Comoriens			3	28
	Mayotte	1		
Zafindramahavita			1	6
Antandrano			1	6
Mañoroomby			1	6
Anjoaty			1	6
Merina			1	6
Zafintranovoalavo			1	6
Sakalava roturiers (clan inconnu)	R	1	1	6
	R	2	1	6
	R	3	1	6
	R	4	1	6
	R	5	1	6
	R	6	1	6
	R	7	1	6
TOTAL			16	100

On voit *qu'aucune répétition d'alliance* n'a été pratiquée par la lignée régnante, les trois Comoriens constituant le plus fort pourcentage (Abderimane Ropa, Said Mohamed et Aly, mari de Kavy) étant de groupes résidentiels totalement distincts. Ces faits peuvent être visualisés selon le schéma suivant (les triangles délimitent les parentèles successives) :

[72]



Ce schéma montre la succession des affiliations roturières et aristocrates d'une lignée. Sur le plan du statut politique, les membres d'une lignée aristocrate tiennent compte uniquement de celui de leurs parents qui est lui-même aristocrate ; sur le plan résidentiel et économique, ils entretiennent par contre des liens avec leurs ascendants roturiers directs (parents et grands-parents) ; dès que les enfants aristocrates se marient, les affiliations roturières dont ils tiennent compte concernent uniquement leur père et leur mère ; à la mort de ces derniers, le groupe roturier « donneur de conjoints » est laissé de côté au profit d'un autre. En matière résidentielle, la solidarité ou la simple communauté est unilatérale : d'une part, les enfants d'un aristocrate et d'un roturier résident toujours dans le groupe de l'aristocrate ; d'autre part, il arrive que l'épouse d'un aristocrate rompe pratiquement les liens avec son groupe d'origine pour être intégrée dans un segment résidentiel pouvant prendre la forme d'une famille étendue. Le tableau suivant récapitule les types de résidence des roturiers alliés à la famille royale pendant l'union et après :

[73]

Nom du conjoint roturier	Résidence pendant l'union	Résidence après l'union	Observations
ABDERIMANE ROPA (+)	uxorilocale	avec son fils (Ampasimena)	enterré à Ampasimena
OZA (+)	uxorilocale	?	
Bemañangy (+)	virilocale		enterrée dans son groupe
Tafara	virilocale	dans son groupe	union instable
Safy Hindy	virilocale	avec ses enfants (Andavakotoko)	veut être enterrée dans son groupe
SAID MOHAMMAD	uxorilocale	dans son groupe	union instable
RAVELOMANANA	uxorilocale (groupe matrilocal de sa femme)		groupe d'origine éloignée (Tananarive)
ALY	famille restreinte		chef de canton
JAOTOMBO (+)	uxorilocale		enterré dans son groupe
BETOMO (+)	uxorilocale		enterré dans son groupe
ARUSI	uxorilocale	dans son groupe (Anjiabe)	
? (homme)	famille restreinte		
? (homme)	uxorilocale	dans son groupe	
Marie Teta	virilocale	dans segment de son groupe	réside dans le village de son ex-mari
Teiba	uxorilocale	dans son groupe	

On perçoit ici l’intérêt que présente une vision diachronique d'un système social qui, s'il n'est pas marqué d'une terminologie crow-

omaha, [74] présente un grand nombre de caractéristiques de ce dernier type : les règles d'exogamie tendent dans le cas sakalava du Nord comme dans le cas omaha à rendre, selon les termes de C. Lévi-Strauss, « les liens consanguins et alliés mutuellement exclusifs [...] sauf pour les degrés éloignés [48] ». Le groupe de descendance aristocrate ne se perpétue, en effet, ni par la pure et simple élimination des groupements roturiers ni par des alliances préférentielles avec certains d'entre eux pris organiquement, mais par une succession toujours différente d'alliances circulaires, privilégiant approximativement pour le temps d'une vie adulte des groupes résidentiels ou leurs segments qui, ensuite, n'auront plus d'autre prérogative issue de cette alliance éminente que le statut honorifique de *fokombeta,* de « parents roturiers des rois ». La véritable continuité de l'ordre aristocrate se construit dans les rapports de proximité incessante qu'entretiennent : les uns vis-à-vis des autres les membres de ces segments résidentiels et n'utilise les alliances roturières que pour les détruire ensuite.

B. La perpétuation du groupe aristocrate et les unions endogames

J'ai déjà mentionné à plusieurs reprises la notion d'union endogame. Il convient toutefois de la préciser. Elle concernait ci-dessus les unions entre aristocrates, en dehors de toute considération de résidence ; de surcroît, il faut entendre unions endogames au sens global, où le groupe aristocrate Bemihisatra et les aristocrates de petit statut qui sont écartés du pouvoir suprême, les *anadoany,* sont considérés comme s'opposant aux roturiers, très particulièrement sur le plan des rituels.

On a établi au début de ce chapitre qu'au-delà de la parenté juridique il fallait examiner l'évolution résidentielle des groupements.

C'est dans cette optique que je voudrais examiner ces unions entre individus de même statut rituel, si désapprouvées par les conseillers roturiers.

---

48 C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté,* Mouton, Paris-La Haye, 1949, 2e éd., 1967, p. 26-27.

Si l'on considère la lignée régnante issue de Safy Mizongo, on peut observer que les unions endogames représentent un pourcentage non négligeable (30%). Sur le plan des catégories politiques, elles se répartissent ainsi :

[75]

Catégories	Nombre d'unions	De même groupe résidentiel	De groupe résidentiel différent
Zafimbolamena	2	1	1
Zafy ny Fotsy	2	0	2
Antimanaraka *(anadoany)*	2	1	1
Marotsiraty *(anadoany)*	1	0	1

Soit cinq unions sur sept pratiquées dans des groupes résidentiels distincts. Sur le plan du statut, les enfants issus de ces unions sont considérés comme d'un rang supérieur à ceux de leurs collatéraux ; on dit d'eux qu'ils ont « reçu des honneurs » (*mahazo voninhabitry),* et des couples qui les ont engendrés que « leurs enfants seront cruels » (*masiaka zanakandrô).* Sur le plan des faits sociologiques, les mariages avec des individus originaires de groupes résidentiels différents s'apparentent étroitement, du point de vue de leurs effets, à des mariages roturiers : dès lors qu'il s'agit de la lignée régnante, les conjoints aristocrates sont coupés de leur groupe, et leurs enfants appartiennent à celui des conjoints inclus dans le segment résidentiel régnant. Ils ont le droit toutefois d'activer, pendant la période de vie de leurs ascendants proches, leur affiliation extérieure, sans jamais cependant pouvoir s'en servir pour être définitivement intégrés au groupe extérieur.

L'exemple de Solaimana, fils d'une *anadoany* Botrajoby et d'Amada, est clair. Tant que sa mère a été vivante, Solaimana a résidé à Andavakotoko. Lors de la mort de Botrajoby, il a continué à résider dans le segment résidentiel de son père, à Andavakotoko, mais a hérité d'une terre personnelle appartenant à sa mère, à Antsakoamanondro, près d'Ambanja. À peu près simultanément, les Antimanaraka du

groupe de sa mère ont procédé à un partage des terres que Binao leur avait octroyées autrefois ; Solaimana, *absent,* n'a pas été compris dans le partage. Aussi n'a-t-il d'autre ressource que de continuer a entretenir des liens avec le segment résidentiel régnant de son père, étant compris dans la succession, bien que le pouvoir lui ait échappé au profit d'un de ses demi-frères.

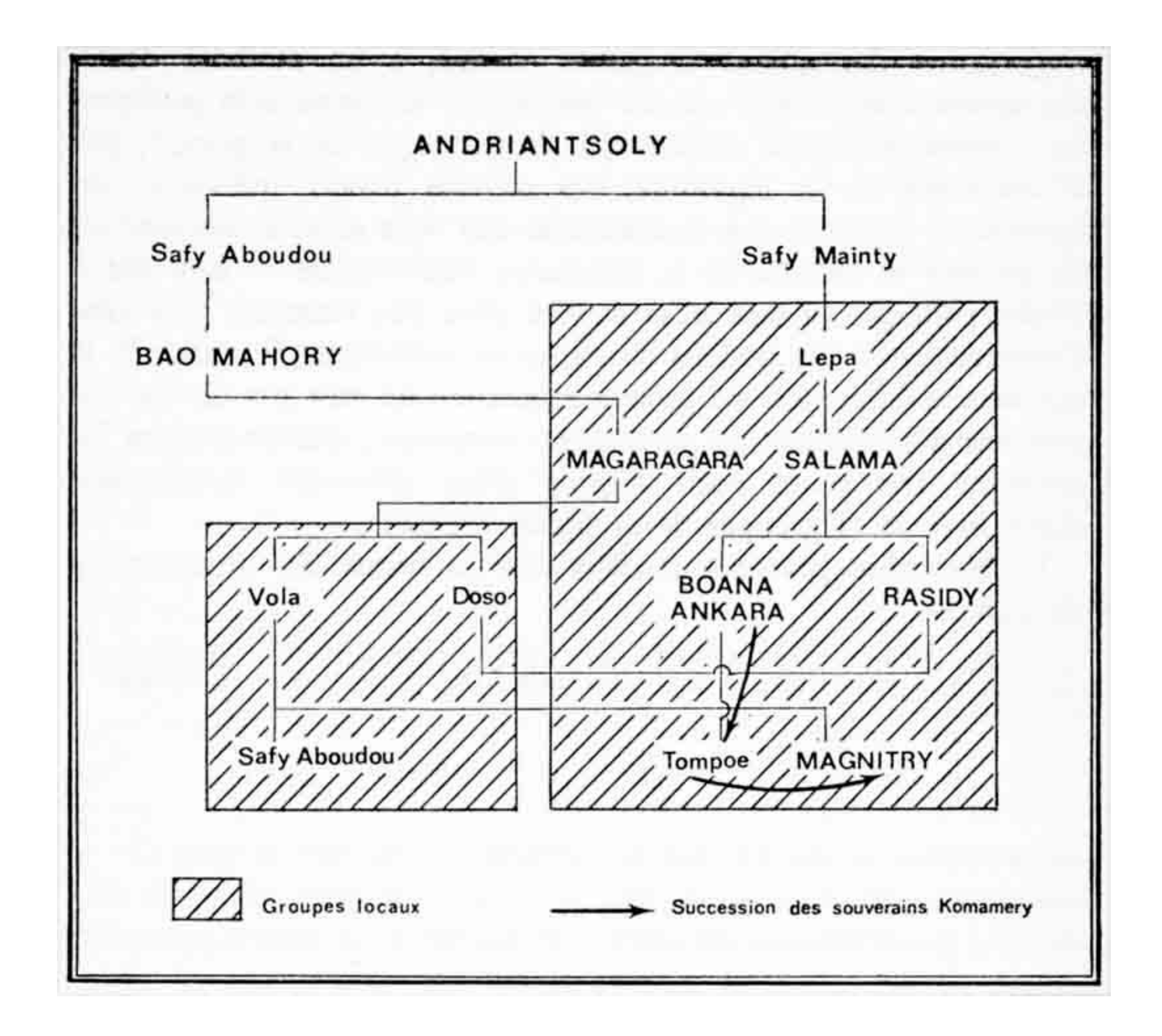
[76]

L’ensemble des unions endogames entre groupes résidentiels différents offre donc, de même que les unions exogames, un caractère conjoncturel ; elles ne créent pas de liens permanents avec la lignée régnante, et des mécanismes résidentiels interdisent aux groupes non régnants la conquête du pouvoir par le moyen de l'alliance. Elles n'ont d'effet que sur le plan d'une solidarité superficielle, tendant à conserver de bonnes relations entre des groupes s'étant parfois, souvent sans grand espoir, « battus pour le pouvoir » (miady *fanjakaňa),* comme les Antimaňaraka et les Zafimbolamena d'Andavakotoko à l'époque de Binao.

Si l'on considère à présent les unions endogames de la lignée régnante *dans le même groupe résidentiel,* on voit qu'elles portent sur deux cas. Le premier est un mariage délibérément politique : il s'agit du mariage, assez unanimement désapprouvé, d'une collatérale d'Amada, Zafy, avec ce dernier. Cette union se situe dans les années cinquante, lorsque le frère de Zafy, Bako, alors chef de canton à Beramanja, se sert de son pouvoir administratif pour tenter de destituer Amada et de prendre sa place ; Amada pensait à cet égard que l'union devait atténuer cette rivalité, Zafy étant en quelque sorte le gage d'une entente nécessaire entre deux collatéraux ainsi devenus beaux-frères *(valilahy).* Cette union ne donna pas de descendants et, dès la fin de deuil *(aro-bahiny)* consécutive à la mort de Zafy, Bako, agissant es qualités et représentant son groupe résidentiel, vint immédiatement au *zomba* récupérer les biens personnels de sa sœur.

Les unions endogames entre certaines lignées non régnantes sont beaucoup plus significatives, et plus particulièrement les liens d'alliance entre la lignée de Safy Mainty et celle de Safy Aboudou :

[77]



Les relations entre les deux lignées sont inaugurées par l'adoption transitoire de Makarakara par Lepa, fille de Safy Mainty, dans le territoire de Komamery ; une fille de Makarakara, Doso, se marie avec un homme Rasidy, petit-fils de Lepa. Le contrôle de la sous-unité territoriale est assuré ensuite par une fille de Boana Ankara, Tompoe ; quand Tompoe meurt en 1942, c'est un membre de la lignée de Safy Aboudou, Magnitry, qui, en prenant le pouvoir à Komamery, s'intègre résidentiellement : à la lignée de Safy Mainty. On voit que deux liens pouvant être englobés sous le vocable général d7alliance permettent en partie de dissoudre le caractère discontinu de deux lignées aristocrates non régnantes qui, si les relations matrimoniales s'étaient poursuivies, auraient pu finir par constituer un seul segment dès lors oppo-

sé à la lignée régnante et contrôlant un territoire et des terres autonomes.

Ainsi la continuité du groupe de descendance aristocrate se construit par la solidarité résidentielle de la ligne régnante entretenant avec ses lignées collatérales des rapports d'autonomie relative ; cette continuité résidentielle peut être maintenue grâce au caractère [78] conjoncturel des unions exogames comme, à un moindre degré, des unions endogames ; elle est étroitement assujettie à la passation du pouvoir en lignée directe qui s'accompagne de la gestion, par le détenteur de la légitimité, des terrains royaux indivis et du contrôle de la circulation cérémonielle. Ces deux aspects - passation du pouvoir et contrôle de la circulation cérémonielle - sont liés à l'ordre politique au sens strict et vont donc être examinés plus loin. Contrairement à des notions classiques en anthropologie sociale [49], le caractère indifférencié du groupe aristocrate ne crée pas de chevauchement des relations de parenté, les conjoints roturiers comme les conjoints aristocrates étant frappés d'une *diminutio* sociologique distinguant leurs groupes de la lignée régnante.

La hiérarchie politique modèle ainsi la forme des groupements de parenté.

---

49 Notions qui semblent remises en cause par des ouvrages récents analysant la discontinuité des groupes de parenté par rapport à des « champs sociaux » différents. Voir par exemple A. F. HANSON, *Rapa. Une île polynésienne hier et aujourd'hui*, Publications de la Société des océanistes, n° 33, trad. fr., 1972.

[79]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



DES STATUTS À L'IDÉOLOGIE

Retour à la table des matières

Ce long détour par les catégories de parenté, que nous apprend-il ? La démarche classique conduirait l'observateur au fait des derniers développements de la théorie des structures sociales lâches à trouver dans les faits résidentiels et territoriaux le noyau dur du système social sakalava : chez les nobles, c'est l'implantation dans un lieu donné qui détermine et dessine, à l'intérieur du vaste *tariky* aristocrate, l'ébauche de la hiérarchie politique ; le souverain résume par sa présence physique le contrôle territorial et donc l'ensemble de la hiérarchie sociale : c'est ce qui explique d'ailleurs le morcellement, à la suite de la colonisation, de l'ensemble de la côte nord-ouest où, autour des « cercles militaires » puis des « districts », s'implantèrent chacun pour leur part des descendants des familles royales du Nord, créateurs d'unités territoriales *(faritany)*. L'association à un lieu, qui devient une sorte de « capitale » que l'appareil colonial puis l'État malgache légitiment en quelque sorte en l'assortissant d'un qualifiant du vocabulaire administratif (chef-lieu de canton ou chef-lieu de district), ce qui permet ainsi à l'inverse au souverain suprême d'authentifier son rôle politique. Ce lien organique entre les faits résidentiels et l'ordre politique

ne revient cependant pas à faire du critère de résidence un critère nécessaire et suffisant de fondation et de définition des groupes nobles, que la nature indifférenciée de ces derniers établie ci-dessus pourrait induire. Ce que détermine le facteur résidentiel [80] ou territorial, ce n'est pas fondamentalement l'appartenance à un groupe, mais un découpage géographique qui constitue une sorte de projection de la hiérarchie politique. La nature générale du système social et de la hiérarchie politique montre en effet que les contrôles territoriaux exercés par l'appareil politique de la monarchie Bemihisatra sont basés sur des relations *entre des individus* qui se trouvent intégrés à des groupes politiquement pertinents par le biais de choix résidentiels ; et non pas parce qu'ils sont situés sur un territoire contrôlé par la monarchie. Or, l'acte de fondation d'une unité territoriale - l'implantation d'un membre du groupe noble ayant rang de souverain - révèle que le facteur de résidence ne peut être considéré comme tel qu'à la condition *première* du statut du souverain suprême. C'est cette image que restituent les chroniqueurs sakalava lorsqu'ils rappellent par exemple la fondation de l'unité territoriale Bemihisatra, dans les années 1850, par deux filles d'Andriantsoly : leur discours met alors en avant l'installation de la personne royale ; et aux questions relatives aux roturiers accompagnant les deux femmes, ils répondent de même par la mention de quelques roturiers éminents, sans s'attacher à décomposer l'ensemble des groupes, nombreux, qui sont alors censés invariablement accompagner la personne royale. Il s'agit là d'un schéma socio-historique récurrent, quasiment premier : c'est toujours autour des individus associés à des territoires, et non directement auprès de territoires, que l'histoire sakalava décrire par ses acteurs se déroule. Tout se passe comme si l'appareil ou la hiérarchie politique formait une ossature indécomposable, une sorte de schème fondamental renaissant par une « méiose » analogue à la multiplication des cellules, des conjonctures historiques les plus négatives, telles qu'en 1822 la prise par les armées venues des hautes terres de la ville de Majunga, centre politique des dynasties sakalava du Nord, ou, dès 1895, la colonisation et la disparition du contrôle foncier, territorial, exercé par les monarchies.

Les groupes roturiers révèlent à leur tour, au moins en ce qui concerne les générations incluses entre la colonisation définitive et nos jours, cette sorte de basse continue, obstinée, du caractère primordial du politique dans l'ensemble des relations sociales, même celles

qu'une catégorisation occidentale rapide amènerait à considérer comme d'ordre familial et privé. L'analyse de la forme et des conditions de perpétuation des groupes locaux roturiers fait apparaître, au-delà des scories et des conjonctures individuelles que dessinent des marges de liberté, le rôle nécessaire d'hommes, les prêtres familiaux, astreints à imprimer au groupe local qu'ils résument et représentent [81] les formes que la hiérarchie politique appelle et détermine. Le réseau objectif de la parenté est modelé par la considération première de la centralisation de ceux des groupes locaux considérés comme éminents du fait qu'ils sont représentés par un haut dignitaire. Cette dernière qualité est située à l'extérieur en quelque sorte du réseau des groupes de descendance et de l'alliance, parce que son obtention est liée à une procédure de choix faite par une communauté politique - le souverain et ceux que j'appellerai ci-dessous les conseillers directs *(rañitry ou rangaby)* - qui n'a d'autre critère qu'un ensemble de règles idéologico-politiques qui déterminent la compétence.

Ce décalage entre les conditions de reproduction des groupes sociaux fondamentaux est lui-même déterminé, en première analyse, par l'absence d'assujettissement du système social et de la hiérarchie sociale à la hiérarchie politique. Sur le plan matrimonial, on a constaté en effet qu'il était impossible pour n'importe quel groupe local de rester en relation matrimoniale constante avec un autre. L'inversion et le changement perpétuel d'alliance impliquaient de ce fait ce que j'ai appelé, à la suite de P. Ottino, un asservissement de l'alliance au principe de descendance, la circulation des conjoints n'intervenant pour les groupes de haut statut et pour les nobles quasiment qu'en tant que condition de perpétuation biologique, et non sociale. Il est ainsi impossible qu'un souverain choisisse un conseiller parce que le groupe noble est organiquement allié à un groupe roturier, puisqu'il sait qu'en une durée d'une à deux générations l'alliance politico-matrimoniale ainsi construite s'évanouirait devant la multiplication des liens consanguins déterminés par la grande extension des parentèles sakalava. À l'inverse, tout semble d'ailleurs indiquer qu'entre membres de la hiérarchie politique l'alliance soit fortement désapprouvée, de même que le cumul de charges politiques au sein d'un même groupe lo-

cal [50]. Dans ces conditions, la hiérarchie sociale ne détermine qu'à titre extrêmement large, et de ce fait peu significatif, la hiérarchie politique. Cette dernière ne saurait ainsi être dessinée autrement que par le moyen de schémas d'ordre idéel qui soutiennent le choix, synchronique, fait dans le cas d'un premier conseiller par le souverain. Il s'avère par contre que, dès l'instant où un premier conseiller est choisi, l'ensemble du groupe local à qui [82] il se rattache se trouve ainsi « poussé » dans une position privilégiée. Dès lors, si l'on envisage une séquence diachronique type, des mécanismes *effectivement liés aux faits de résidence* interviennent dans la perpétuation d'ordre conjoncturel comme on va le montrer, et non structurel. Un premier conseiller *(manantany)* a à connaître toutes les affaires de la monarchie ; ses co-résidents sont donc à cet égard en position privilégiée et, au sein des roturiers non impliqués dans le réseau institutionnel, c'est parmi eux que l'information circule d'abord.

Les interactions constantes entre le prêtre familial et ses corésidents déterminent ainsi à leur tour de grandes probabilités positives pour que le successeur se trouve dans le même groupe local, à moins que le souverain décide selon des critères purement politiques de rompre l'alliance ébauchée, en désignant son *manantany* dans un autre groupe local. On se trouve alors devant un triple niveau, de nature dialectique, unissant structure résidentielle, structure politique, reproduction du savoir social. Ce dernier terme apparaît, en effet, « en creux » dans les liens unissant les membres de l'appareil politique : la compétence des hommes au pouvoir dans les monarchies sakalava est directement liée au savoir historique et social pour des raisons évidentes et, d'autre part, pour des raisons tenant à certains traits spécifiques de la structure politico- idéologique. La nature essentiellement orale de ce savoir implique que sa transmission soit fonction du plus grand nombre d'interactions possibles entre individus. Ainsi, si l'on veut bien me pardonner ce jargon, la synchronie des rapports politiques « injecte » de la diachronie dans le système social. Car d'un côté, pour être souverain, il faut résider quelque part et avoir des conseillers roturiers dont la compétence dépend ensuite de leur environnement résidentiel ; or, ce que l'on pourrait nommer ainsi du point de vue des responsables

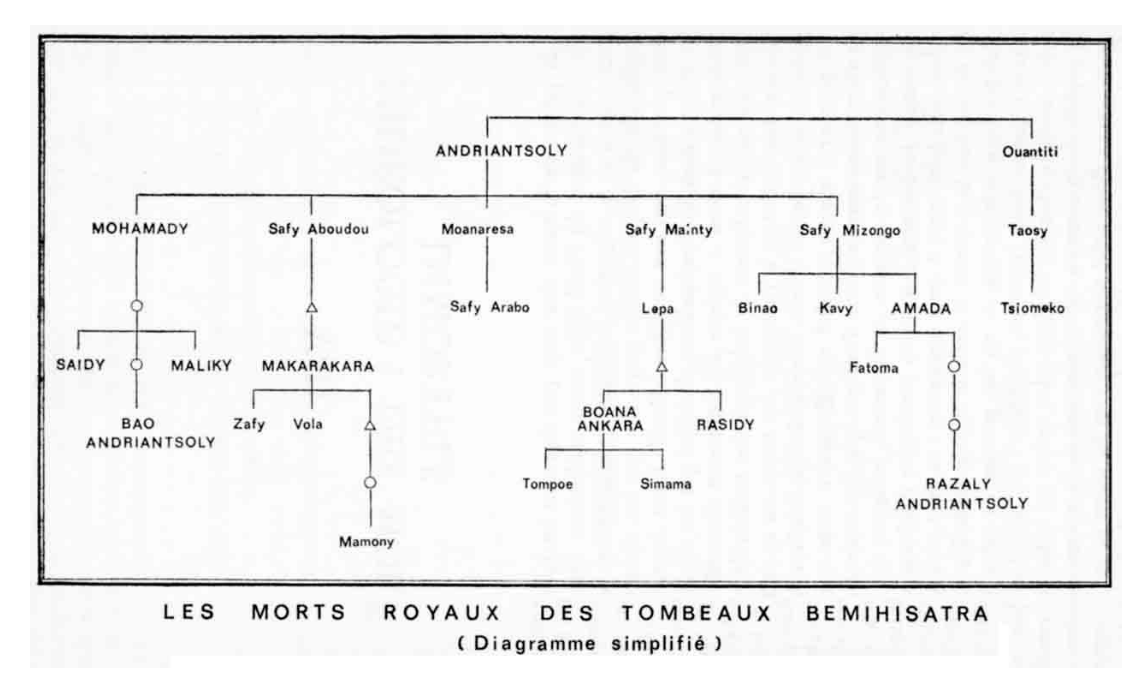
50 En 1957, le souverain Amada prétexta l'union entre deux responsables du tombeau royal d'Ambalarafia pour tenter de les exclure. Il s'agissait, disait-il, d'un « inceste vis-à-vis du pouvoir » (antambo *amin'ny fanjakaňa).*

politiques sakalava, la « qualité » de ce dernier dépend à son tour d'un choix politique fait auparavant, lequel était lui-même déterminé par des faits de compétence. Le noyau irréductible de ce manège des déterminations successives réside dans cet acte « fondateur » conduisant à légitimer ou à choisir comme corésidents des individus de même *tariky*, fussent-ils normalement exclus, en qualité de « fils des femmes », d'une telle appartenance. Car, ainsi qu'on l'a montré, la corésidence détermine l'activation d'une appartenance clanique, le statut social, l'ensemble des faits institutionnels dont l'entrecroisement définit la personnalité sociale sakalava. Dès lors qu'il s'agit d'un groupe de haut statut, l'admission d'un individu et d'une lignée déborde le champ social apparent qui [83] la définit, à savoir la parenté prise dans son acception résidentielle. Dans un acte individuel - le prêtre familial ne s'oppose pas à ce que le segment de résidence auquel il appartient sorte le nouveau-né de la maison où il était reclus avec sa mère - se joue l'ensemble de l'ordre politique. C'est de cet acte initial, qui est une transgression de l'idéologie agnatique présente chez les roturiers de tous niveaux, que proviennent les conditions les plus larges de l'exercice du pouvoir politique dans le futur et non pas, certes, de la sûreté de son exercice. C'est précisément parce que la politique matrimoniale des groupements est d'ordre probabiliste et aléatoire que, pour « ne pas perdre l'ancestralité » (tsoh' *mahavery ny firazaňana),* le responsable d'un groupe local de haut statut en « maximise » les effectifs, donnant ainsi du poids à son groupe en même temps qu'il en augmente, dans les limites d'une capacité de support variable selon les conditions écologiques, l'importance foncière. Ainsi, comme l'a fortement remarqué M. Augé, il n'y a aucune raison de penser que la parenté soit considérée comme infrastructurelle en tant que telle. Dans le cas des roturiers sakalava, elle est inséparable de représentations de l'ordre politique et de sa médiation, la territorialité. Dans l'acte fondateur qui la constitue, *la légitimation de choix résidentiels,* c'est une pratique idéologique qui est en jeu.

Transgression légère et admise dans le cas des roturiers de haut statut, la transmission indifférenciée du statut est institutionnelle chez les nobles. Ainsi, c'est en quelque sorte le fait même d'être noble qui constitue la représentation permettant la reproduction du groupe noble : et donc, quasi nécessairement, une référence à l'histoire sakalava qui, dans une sorte de schéma cumulatif, donne à la qualité de noble

sa réalité et sa permanence au fur et à mesure du développement des générations, mortes et vivantes. C'est d'une certaine manière la quantité poussée à sa limite qui fonde ainsi la qualité. On verra plus loin comment cette sorte de tautologie insistante de la couche dominante sakalava est pensée dans les aspects les plus évidents de la charge de souverain suprême *(ampanjaka be)* qui résume, ou qui au moins veut résumer, l'ensemble du groupe de descendance noble vivant appartenant à l'unité territoriale. D'emblée, il est remarquable qu'on ne puisse décrire entièrement le statut nobiliaire sakalava sans se référer à des faits extérieurs à la parenté qui, toujours associée à la résidence, forme cependant le cadre premier du statut aristocrate. Ce sont des vérités d'évidence qui forment les constatations à partir desquelles une analyse du groupe noble doit s’articuler. D’une part, alors que, selon les conjonctures historiques, [84] les groupes roturiers - fussent-ils de haut statut - changent, l'aspect le plus évident du statut du groupe *ampanjaka* est qu'il n'est équivalent à aucun autre ; à sa continuité diachronique - les nobles bemihisatra actuels disent descendre du premier souverain sakalava qui leur est connu, Andriamandisoarivo - répond ce que l'on pourrait nommer son unicité synchronique. Le groupe noble n'est *qu'opposable. Il* est ainsi peu surprenant qu'on trouve dans sa définition une sorte de démarche essentialiste qui caractérise, dans la pensée sakalava comme dans les faits, le groupe des *ampanjaka* dans l'absolu, par référence à des privilèges notamment d'ordre rituel et « religieux » : le contrôle de tombeaux royaux *(mahabo)* permanents, la capacité d'habiter les roturiers après la mort par la médiation de la possession.

[85]



LES MORTS ROYAUX DES TOMBEAUX BEMIHISATRA
(Diagramme simplifié)

[86]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

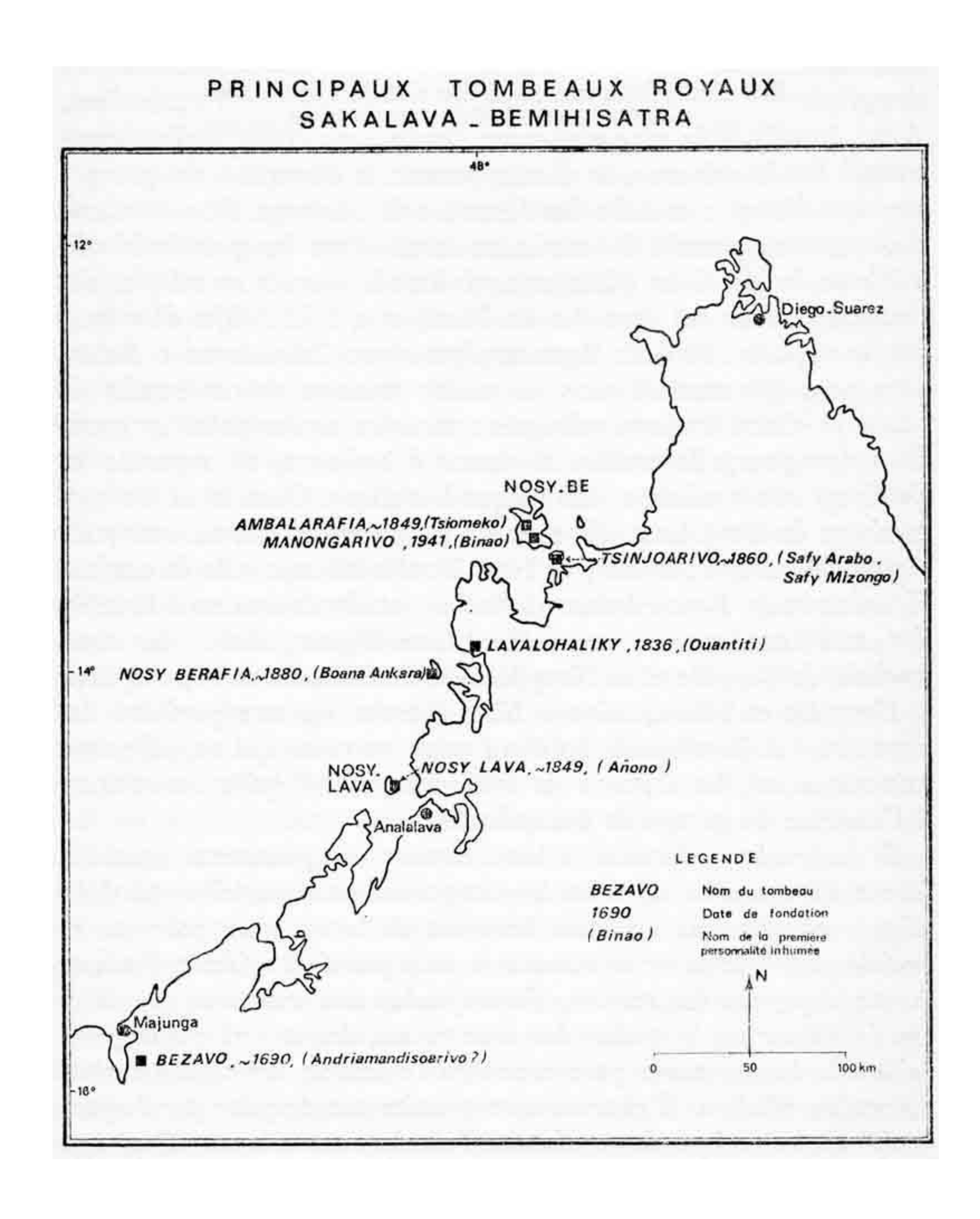


L'IDÉOLOGIE : DES MORTS IMMORTELS

Retour à la table des matières

À propos de la mort, c'est trop peu dire que les faits abondent chez les Sakalava du Nord : les morts médiatisent l'ensemble des actes sociaux et la hiérarchie politique ; ils représentent une menace perpétuelle sur la paix établie entre eux par les vivants, sur leur santé physique, sur leur équilibre affectif. Leurs interventions sur les vivants, dont le bien-fondé est déchiffré par les devins (*moasy*), donnent lieu à cette « logique du malheur » dont M. Augé fait l'une des pièces maîtresses de l'idéologie des sociétés de basse Côte-d'Ivoire. Les croyances à l'existence des morts ou au moins à leur pouvoir d'action sur les vivants forment chez les Sakalava du Nord un fait premier : aucune causalité supplémentaire autre que circulaire ne vient étayer cette croyance. Pour peu que l'on tente d'obtenir des explications sur les preuves de l'existence posthume des morts, on est ramené précisément à la vision persécutive d'événements inexplicables sans faire appel à cette conception : la mort répétée d'enfants ou de proches, la pauvreté, la maladie inguérissable. De même qu'au plan politique la hiérarchie est un fait premier, de même la mort est hiérarchique et donc l'existence posthume : on ne meurt pas de la même manière chez les Saka-

lava selon qu'on est noble ou roturier, et au-delà de la mort on ne subsiste pas de la même manière. Les morts royaux d'une unité territoriale sont les morts de tous : enterrés dans les enceintes carrées des tombeaux royaux, ils font l'objet de [87] prestations cérémonielles régulières de la part des roturiers, selon des règles rituelles qui ont notamment pour caractère de faire intervenir alors l'ensemble des catégories socio-politiques sakalava. C'est au prix de cette entreprise perpétuelle qui ressemble au paiement d'une dette jamais assainie que les morts royaux laissent les vivants en paix.



La forme prise par les tombeaux royaux *(mababo)* définit au même [88] titre que la possession *(tromba)* l'état nobiliaire sakalava par opposition aux gens du commun. Alors que les cimetières roturiers, qui correspondent aux groupes locaux, sont délaissés dans le mouvement de multiplication puis de segmentation et d'oubli de ces derniers, aucun tombeau royal sakalava depuis la fondation de la dynastie n'est oublié - ou, au moins, telle est la croyance première qui fonde la permanence des tombeaux royaux, massivement marquée dans les faits par leur taille, la complexité des rituels qui leur sont liés, l'existence d'une population permanente d'esclaves royaux (Sambiarivo) chargés de veiller sur eux et sur les possédés qui résident auprès d'eux. Ainsi, le long de la côte nord-ouest, les *mahabo* donnent silencieusement à lire la naissance, le développement, la dispersion des groupes royaux sakalava - *mahabo* des alentours de Majunga, Bezavo, considéré comme la source des tombeaux sakalava par les gens du Nord ; tombeau de Mahabibo à Majunga, où sont conservées les reliques des deux fondateurs des dynasties du Nord, et qui fit l'objet d'un long procès opposant les deux segments dynastiques Bemihisatra et Bernazava pour son contrôle dans les années soixante, procès émaillé de morts et d'interventions politiques ; tombeau de Lavalohaliky perdu dans une presqu'île touffue au-dessus d'Analalava, où reposent les dernières reines sakalava de l'époque historique, Ouantiti et Taossy ; tombeau de Nosy Lava, qui rappelle la lignée des gouverneurs politiques d'Analalava ; *mahabo* de Nosy Berafia, où repose un descendant d'Andriantsoly, Boana Ankara, assassiné par des conseillers à la solde des militaires merina établis à Anorotsangana ; enfin, les trois *mababo* de Nosy Be et de Nosy Komba, Ambalarafia et Manongarivo à Nosy Be et Mitsinjoarivo à Nosy Komba, où se répartissent les morts royaux Bemihisatra du Nord selon un ordre qui rappelle, inscrit sur le sol, les rapports de solidarité relative qu'ils entretinrent à l'intérieur du groupe de descendance.

Si les *mababo* donnent à lire l'histoire, ils permettent aussi de lire la structure, ou au moins les catégorisations essentielles qui définissent en première approche les traits de la structure politique et sociale. À l'observateur consciencieux mais pressé, il suffirait d'assister à une cérémonie (un service : *fanompoaña)* aux tombeaux royaux et de s'informer sur la qualité des actes rituels, des acteurs et des préalables de

la cérémonie pour connaître l'ensemble des règles institutionnelles sakalava. Il pourrait entreprendre son enquête par l'espace social caractéristique des tombeaux, l'enceinte associée au village qui l'entoure sur trois côtés, dont l'ensemble fournit une impression régulière d'étouffement et de domination de l'enceinte, surélevée, [89] sur le village en contrebas. L'enceinte en gaulettes épointées et entrecroisées (*sisiky*) rappelle les palissades entourant les groupes locaux des villages ; elle délimite un espace qui n'est accessible qu'à des dignitaires rituels, permanents ou transitoires, recrutés dans ou hors des villages des tombeaux. L'emplacement des tombes, qui à Manongarivo et Ambalarafia sont cimentées, reflète l'opposition des sexes associés aux directions cardinales (nord : mâle / sud : femelle), ainsi que l'opposition entre *ampanjaka be* (souverain régnant) et *jado* (membres résidents du groupe de descendance noble, mais non régnants) ; l'architecture des mausolées, rectangulaires et stricts à Ambalarafia, ornés de frontons en volutes de style islamique à Manongarivo, rappelle le caractère « purement sakalava » de la première reine enterrée dans l'un, Tsiomeko, alors qu'elle indique l'islamisation quasi totale des morts royaux de Manongarivo, notamment Binao et Amada. Auprès de la grande enceinte, réunis dans la grande construction ouverte *(fantsina),* sont les possédés royaux *(saha) ;* adossés à la façade est qui est la direction des morts, ils font face aux suivantes tels des acteurs à peine sortis d'une représentation, ils représentent les morts royaux, ils sont les morts royaux dont ils manient les cannes et portent les vêtements, dont ils arborent les fez rouges et les vareuses blanches de coupe militaire qu'affectionnaient : les dignitaires sakalava des années vingt. Autour d'eux et sur eux croulent les dentelles et les tissus de prix (*gora, dalabany)* qui servent aussi de linceuls. Adulés, entourés par des suivantes *(marovavy)* et des conseillères *(bemañangy)* qui les saluent de chants associés à chacun d'entre eux, ils feignent de les récompenser et de leur rendre hommage en devenant, sous le tissu qui soudain les dissimule lors d'une transe/rêve *(enjiky),* le mort qui les habite *(mipetraka amindrô). Au* tout début de la cérémonie, avant même que les acteurs soient tous présents, très tôt le matin lorsque la cérémonie est diurne, un groupe de femmes et d'hommes dont l'un est porteur d'une assiette de porcelaine blanche *(sahany)* s'assied à même le sol sarclé, dans l'alignement de la porte, les mains en coupe portées par les avant-bras repliés à hauteur de la taille : ce sont les représentants de la communauté du village des tombeaux royaux, des Sambia-

rivo ; ils « avertissent » (mifantoko, en langage monarchique) les morts royaux de la tenue du service et les prient, selon les termes communs à toutes les adresses aux morts sakalava, de les « laisser dans la fraîcheur » *(mañtambila nintsynintsy),* c'est-à-dire de ne pas les toucher *(mahavoa)* par une sanction surnaturelle *(tigny)* qui punirait une faute rituelle accomplie lors de la cérémonie. L'observateur [90] assisterait ensuite à l'arrivée des dignitaires extérieurs et, pour les qualifier, il pourrait entendre parler des « gens des vivants » *(olo ny manoro) ou* des « gens de la résidence royale » (olo *ny doany) ;* il assisterait à la préparation du rituel, dont le déroulement serait discuté conjointement par les arrivants et des hommes émergeant des cases Sambiarivo en contrebas ; il verrait des femmes aux tresses dénouées converger vers l'espace situé au-devant de la porte de l'enceinte et ramasser de légères badines dont il apprendrait qu'elles symbolisent les sagaies *(saboha),* insigne de la royauté, qui rappellent l'origine guerrière des monarchies sakalava. Il observerait ces femmes s'aligner en se répartissant autour d'une ligne idéale passant par l'axe de la porte des tombeaux et, en même temps, il entendrait peut-être un crieur appeler les Sakalava disséminés dans le village : « O les gens du Nord *(Antavarabe) !* ô les gens du Sud *(Tsitmania) ! »* L'observateur pourrait alors voir des groupes, beaucoup plus nombreux que lors de l'adresse matinale aux morts, hommes, femmes et enfants, se réunir à nouveau devant la porte et, s'il était assez près, il pourrait entendre un dignitaire de l'extérieur répéter dans ses grandes lignes les termes de l'adresse aux ancêtres déjà entendus auparavant ; peut-être, s'il s'agissait d'une grande cérémonie, d'un « grand travail » (*asa be),* pourrait-il observer la lutte d'un bœuf contre plusieurs hommes, la défaite de la bête entravée, les cornes fichées en terre afin de faire saillir les veines de la gorge, tranchée par un musulman en robe blanche, deux femmes recueillir le sang qui servirait plus tard à oindre les tombes ; il apprendrait que ces femmes appartiennent à la catégorie clanique Jingo, que l'une est originaire des tombeaux royaux et que l'autre est d'origine extérieure. Le son des tambours royaux, des « bois mâles » (*hazolahy*), aurait retenti bien auparavant ce regroupement ; mais il prendrait alors un relief plus net, soutenu par les plaintes de la conque marine *(antsiva),* et sur eux viendrait s'imposer le rythme cyclique d'un chant, répétant inlassablement les termes : « Trongay, le maître des esclaves » *(trongay magnindevo),* qui marque le moment culminant et intense des rituels royaux. Il verrait un homme de la communauté des

tombeaux oindre du majeur le visage des hommes et des femmes qui se présenteraient à lui, séparant leur visage à partir du front jusqu'au nez d'une marque blanche évoquant le casque d'un chevalier teutonique ; il apprendrait qu'il s'agit là d'une médication à base d'argile blanc *(tany fotsy)* délayé d'une eau de source, d'une eau courante, qu'elle est nommée *tsintsoraka ou antsaolanàna* et qu'elle protège des agressions surnaturelles, des « qui-rend-brûlant » (mahamay) ; qu'elle [91] a été préparée sur l'ordre de possédés faisant fonction de devins, d'origine extérieure aux tombeaux royaux.

Ce n'est donc pas un abus de langage que de dire que tout tourne autour des morts royaux. Les notations ethnographiques précédentes permettent d'énumérer, dans le courant d'une seule cérémonie, les principaux traits d'un système institutionnel qui, autrement, ne se révélerait qu'à la suite de longues enquêtes séparées auprès de personnages isolés, ici liés les uns aux autres dans des configurations spécifiques, qu'orientent et définissent des objets concrets, les enceintes funéraires : il vaut en effet de remarquer que non seulement les corps des morts royaux sont orientés par rapport aux directions cardinales, mais qu'à leur tour ils définissent une des principales oppositions utilisées dans les rituels funéraires. Les responsables rituels chargés de nettoyer les caveaux funéraires *(zomba faly)* sont divisés entre « gens des pieds » (*an-pandihaña*) et « gens de la tête » (*an-kabeso*).

Les cérémonies autour des tombeaux royaux, les tombeaux eux-mêmes dans l'ordre organisant leur existence concrète, apparaissent ainsi comme une accumulation de catégories et de symboles qui juxtaposent, dans le « rapetassage minutieux [51] » des rituels dilués dans des conditions normales dans le discours des informateurs, les cycles longs de la vie sociale quotidienne. Tout se passe comme si les morts royaux, que le vocabulaire monarchique nomme *raha sarotro* (choses dangereuses et précieuses), constituaient une grille permettant d'ordonner et de lire non pas l'ensemble de la structure socio-politique sakalava, mais ce que l'on pourrait nommer les chaînons idéels premiers qui permettent de la penser.

Récapitulons. Une hiérarchie sociale nommée : nobles et roturiers obtiennent leur statut par descendance. Alors que ceux-ci sont soumis

---

51 L'expression est de C. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Plon, Paris, 1971, p. 603.

selon des niveaux hiérarchiques à l'application de la règle de recrutement agnatique et patri-virilocale, les nobles impriment à leur groupe un fonctionnement indifférencié. On s'aperçoit que si certains groupes roturiers de haut statut transgressent l'idéologie agnatique, c'est précisément du fait de leur statut et que, de la même manière mais encore plus nettement, si tout enfant de noble est noble lui-même quelle que soit l'affiliation dont il reçoit cette qualité, la [92] légitimité de cette transmission réside dans un raisonnement tautologique, exprimé lui aussi dans les catégories locales : c'est l'apanage des nobles sakalava. Aux questions sur les rituels, d'une naïveté délibérée : « Pourquoi *(magnino)* utiliser les tambours (la terre blanche, les tresses dénouées) ? », qui auraient souhaité des réponses rapportant les faits monarchiques évoqués à d'autres faits culturels, les réponses furent toujours de l'ordre : « C'est là leur coutume » *(fombandrô zegny) ; «* c'est là ce qui les fait rois » (*zegny mahaampanjaka irô) ; ou* encore, plus nettement : « Les choses du pouvoir [royal] ne doivent pas être semblables à celles des roturiers » (*tsy mila miramira ny raharahampanjakaña amin'ny raharaha olo vohitry ty).* Cette uniformité des explications des Sakalava, fussent-ils les plus compétents - spécialistes rituels ou membres de l'appareil monarchique -, pouvait être comprise de différentes manières : on pouvait penser notamment que l'absence d'exégèses tenait à l'application automatique de règles rituelles à la forme connue, mais au contenu oublié ; c'était là reléguer les monarchies du Nord dans l'archaïsme. Cette interprétation toutefois entraînait des paradoxes trop abrupts pour ne pas être tenue à distance : comment les Sakalava pouvaient-ils obéir à des rituels si le symbolisme sous-jacent, les taxonomies qui en forment l'ossature, la sève, étaient absents ? On ne produit pas des rituels, fussent-ils affaiblis ou décrépis, sans en avoir besoin d'une *manière ou* d'une autre. Ce dogme d'une obéissance automatique aux rituels était d'autant moins vraisemblable que les mêmes spécialistes *(ampitantara* [52]*),* placés dans une situation concrète lors d'une cérémonie, n'hésitaient pas devant les gestes à accomplir ; qu'alors ils manifestaient une connaissance partielle du fonds idéel réalisé dans les rituels, fonds qui n'apparaissait jamais totalement. Ainsi la vérité des rituels royaux n'apparaissait

---

52 C'est-à-dire les raconteurs. Tantara, mot d'origine sanscrite d'après S. B. Thierry (1967), désigne les explications étiologiques, les mythes (par opposition aux contes : *angano),* le discours « vrai » (marigny) sur le social.

sous une forme claire à aucun moment de leur discours, elle était située quelque part à l'extérieur d'explications culturelles particulières, à l'extérieur de la démarche d'observateurs sakalava prêts à une analyse aussi fouillée que leur permettait leur savoir, mais jamais enclins, voire répugnants, à un exercice synthétique totalisant hiérarchie sociale et rituels ; et encore aurait-il fallu qu'ils distinguent ces deux dernières catégories, séparées ici pour les besoins de l'exposé et en fait étroitement imbriquées l'une dans l'autre, comme ce texte tend à le montrer.

[93]

Continuons cet exercice de récapitulation. Ce qui légitime l'état nobiliaire, c'est l'histoire, la conscience constamment réaffirmée du groupe noble de pouvoir être lié par une chaîne généalogique considérée comme continue aux fondateurs, entourés d'un halo mythique, des dynasties du Nord, à ces dieux sur la terre *(zañahary-an-tany)* que furent Andriamisara et Andriamandisoarivo ; c'est, plus près de nous, la place de premier plan tenue dans les périodes troubles et syncrétiques de la colonisation par les souverains-gouverneurs, ce sont les biographies et les actes marquants des membres de la famille royale. Aucune distance, au niveau du groupe noble, entre structure et histoire : car les rituels royaux renvoient à la définition du groupe noble, qui se réfère à l'histoire. Tout se passe comme si, à chaque coupe synchronique faite dans l'évolution structurelle des groupes royaux, c'était toute l'histoire sakalava qui était présente : non pas une histoire réelle foisonnante, dont de toute façon la réalité n'est jamais autre que culturelle, arbitrairement délimitée [53] ; mais une histoire pensée et repensée, épurée, dépouillée de ses scories, une sorte d'histoire « mythique » au sens technique du terme, axée sur les « aspects les plus contrastés » d'une réalité socio-historique fuyante, une histoire officielle coexistant avec les lambeaux d'information historique, multiples et contradictoires, que les Sakalava prennent pour anecdotiques d'être racontés, indignes, voire dangereux [54].

---

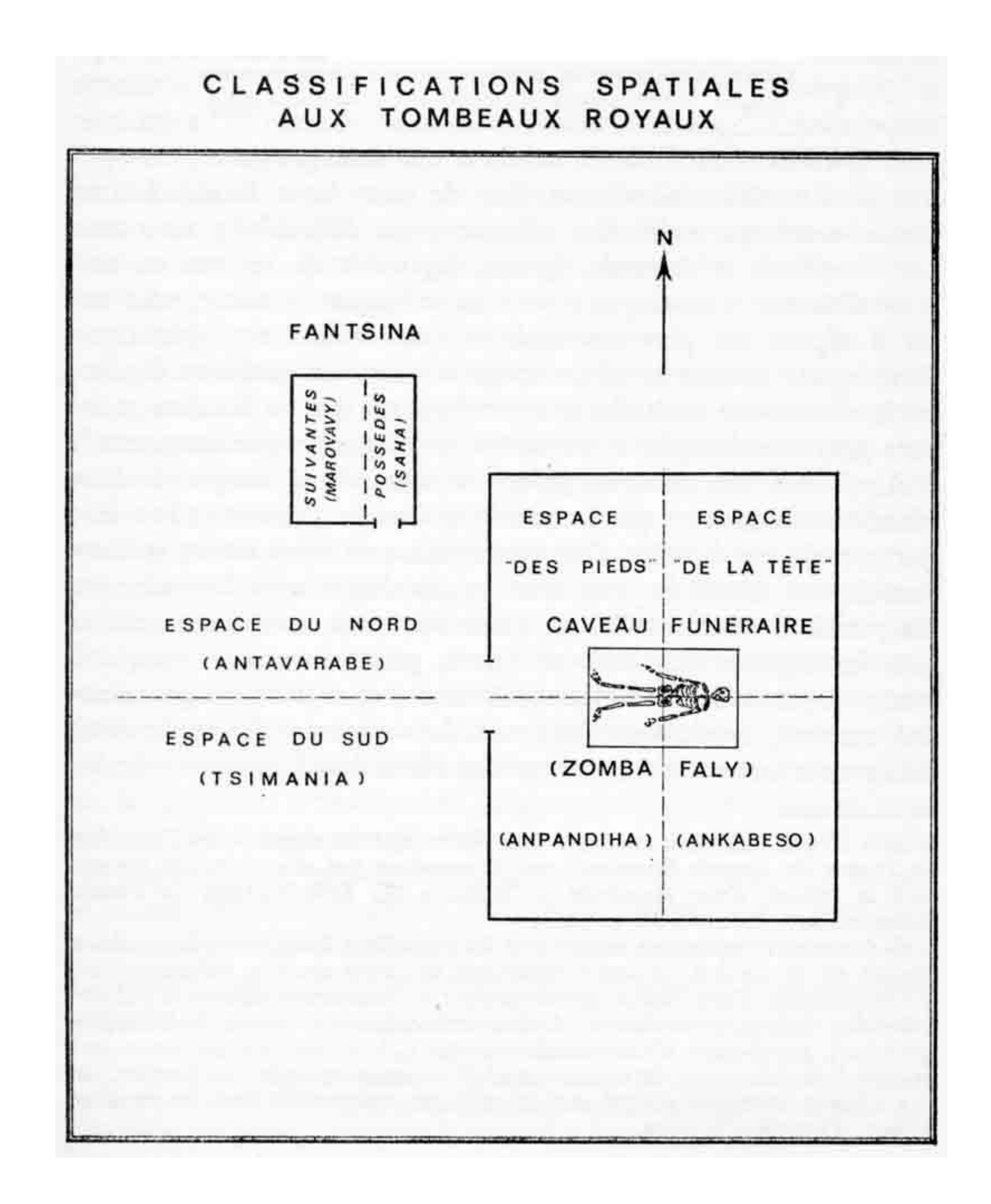
53 « Le fait historique n'est pas plus *donné* que les autres ; c'est l'historien ou l'agent du devenir historique qui le constitue par abstraction et comme sous la menace d'une régression à l'infini » (C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 340).

54 Chez les informateurs notamment les conseillers Sambiarivo des *mababo* réputés en la matière, le savoir historique se limite souvent volontairement à

Ainsi les nobles sakalava, groupe de descendance unique, se définissent-ils doublement par les rituels qu'ils monopolisent et leur histoire ; mais leur histoire, c'est la succession de leurs morts, et leurs rituels, c'est autour de leurs morts qu'ils s'organisent. L'histoire est inséparable des personnalités qui l'incarnent et la résument, de même que les organisations socio-politiques, prises dans une acception synchronique, sont d'ordre interindividuel ; et ce sont ces personnalités mortes qui ordonnent des rituels. Le « silence » des explications sakalava sur les rituels royaux trouve sa vérité dans l'existence concrète [94] des tombeaux royaux et de l'ordre des morts qui, comme on va le voir, forment une véritable *organisation,* nommée. Les tombeaux royaux s'insèrent dans ce « blanc » du discours, c'est eux et les possédés royaux dont l'existence institutionnelle « parle » le chaînon manquant des explications des spécialistes rituels, qui ne feraient que la redoubler : la mort, c'est la brique manquante qui cimente l'idéo-logique sakalava.

---

l'énumération d'une chaîne généalogique : « Andriamandisoarivo a enfanté *(niteraka)* Andrianamboeniarivo ; Andrianamboeniarivo a enfanté Andrianagnilitriarivo ; grand-mère d'Andriamaňavakarivo (...) ». Au-delà du secret qui préside à la délivrance de connaissances historiques actuelles ou récentes, de tels schémas montrent malgré eux ce qu'il est convenable, dans les modèles locaux, d'appeler l'histoire.


CLASSIFICATIONS SPATIALES
AUX TOMBEAUX ROYAUX
N
FANTSINA
SUIVANTES
(MAROVAVY)
POSSEDES
(SAHA)
ESPACE
"DES PIEDS"
ESPACE
"DE LA TÊTE"
ESPACE DU NORD
(ANTAVARABE)
CAVEAU FUNERAIRE
ESPACE DU SUD
(TSIMANIA)
(ZOMBA FALY)
(ANPANDIHA)
(ANKABESO)

[95]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



MORTS ET VIVANTS

Retour à la table des matières

Un problème classique de la théorie anthropologique s'est longtemps exprimé dans l’opposition entre anthropologie culturelle et sociale, entre les différentes acceptions données aux termes « culture » et « société », selon que l'on considère les faits sociaux au niveau des individus ou extérieurs à eux. Les conceptions sakalava de la mort réfractent le même problème, transposé. La mort est un événement physiologique et individuel : quel que soit le statut d'une personne qui meurt, c'est toujours un organisme qui cesse de fonctionner. Si collectif, social, soit l’événement de la mort, comment prêter à des sociétés spontanément « naturalistes » un aveuglement sur le caractère objectif de cette agression physique définitive ? Pourtant, l'idéologique sakalava se prête, selon les rangs sociaux, à une sorte de jeu projectif qui ressemble à ces dessins ambigus utilisés en psychologie, selon qu'on en considère comme signifiantes les parties noires ou blanches. Il n'est sans doute pas possible, actuellement, de trouver chez les Sakalava du Nord une théorie de la personne et/ou de l'individu qui soit clairement formulée. Il est possible qu’elle soit réalisée entièrement dans l'élaboration d'un thérapeute, possédé ou devin. Il n'en reste pas moins que le rôle joué par les cadavres et la matérialité de la mort appelle une telle théorie. Faut-il cependant penser que cette théorie centrale, implicite,

est extérieure à la hiérarchie qui « l'utiliserait » ? Ou, au contraire, que la pensée sakalava [96] de la hiérarchie, soutenue par les conceptions de la mort, considère qu'être noble ou roturier implique des différences physiologiques constitutives ? Il est clair en tout cas que des remarques éparses mais insistantes donnent un relief particulier à l'aspect physique des personnes, et notamment des nobles, et que jusqu'à récemment certains segments de parenté nobles s'attachaient, lorsque leur peau était claire, à la protéger des atteintes du soleil ; et, au-delà de la valorisation implicite de la blancheur et de la « clarté », à conférer ainsi à leur personne un statut différentiel.

Pourtant, les effets physiques de la mort paraissent interprétés de la même manière chez nobles et roturiers. Le schéma idéal premier qui sert à « penser » les cadavres, c'est l'opposition, d'ailleurs célèbre dans le monde insulindien, entre les parties non pourrissables (les os, les ongles, les cheveux et les dents) et les parties pourrissables (lio : le sang et, par extension, la chair). Cette même opposition sert, plus ou moins clairement, à formuler une théorie de la procréation : les hommes fournissent les os à l'enfant et les femmes fournissent la chair. Chez les nobles comme chez les roturiers, le contact avec les cadavres est objet de pollution *(fañasaba) :* ce fait est notamment marqué par la nécessité de se laver après un enterrement avec du miel cuit sans changer d'état *(barisan-pandrama : l*itt. alcool de miel). Le pourri *(motraka)* est cependant, dans l'idéologie et non dans le vécu concret, la source de la pollution. Cela est clairement marqué par l'association aux parties des cadavres qui ne pourrissent pas de concepts marqués positivement : la propreté *(fidiovaña)* et son équivalent associé, la « sainteté » (*masigny*). Ce dernier terme est absolument central dans toutes les hiérarchies malgaches, sous différentes formes : il désigne en effet non seulement ce qui est « propre » au sens symbolique du terme, mais ce qui dure, qui résiste, et en dernière analyse la force politique prêtée aux détenteurs du pouvoir, dans la mesure où les nobles passent, comme on va le voir, pour être dépositaires d'une efficacité religieuse liée à leur pureté. Ainsi que l'a remarqué H. Lavondès dans un article de 1963 [55], la notion de *masigny* ou *masina* s'étend d'ailleurs à ce qui fonctionne en général, qui est conforme à sa fonction

55 H. LAVONDÈS, « Magie et Langage : notes à propos de quelques faits malgaches », *L'Homme. Revue française d'anthropologie,* vol. 3, n° 3, 1963, pP. 109-117.

désignée : il citait ainsi les paroles d'un interlocuteur sakalava, Masikoro du Sud-Ouest, qui, après avoir réparé sa bicyclette, lui disait qu'elle était *mbola* [97] *masina*, à nouveau efficace. Le champ sémantique du terme *masigny* est « surchargé », pour ainsi dire ; il n'est pas impossible qu'une enquête systématique révèle à son propos une importante extension à des champs sociaux inattendus. Les conceptions premières vis-à-vis des cadavres semblent donc partagées par les deux niveaux principaux de la hiérarchie sociale. Tout cadavre est dangereux : actuellement, aucun Sakalava quel que soit son statut n'oserait se promener sans raison précise et seul auprès d'un cimetière, qu'il soit royal ou roturier ; tout se passe comme si, cependant, les dépouilles des morts royaux accumulaient une sorte d'excédent de danger. Dans le vocabulaire monarchique, elles sont nommées *raha sarotro* (choses précieuses/dangereuses, difficiles). L'ambiguïté du terme *sarotro* est connue dans la vie courante. *Sarotro* signifie « coûteux » dans les échanges économiques, mais également « difficile » à réussir. Cette ambiguïté est marquée immédiatement dans leur devenir le plus concret. On a vu que ce qui caractérise les dépouilles royales, c'est que leur localisation spatiale, leur souvenir, ne disparaît jamais. On voit qu'une alternative se pose : car on pourrait penser que les nobles, se différenciant par la permanence de chacun des individus qui composent leur groupe, permanence qui sur le plan idéel est un fait constitutif et fondamental, développent vis-à-vis de la mort, qui est une disparition absolue et donc la négation absolue de ce que les *ampanjaka* pensent d'eux-mêmes, une sorte d'effort symbolique destiné à combler ce vide constamment renouvelé que la mort crée dans leurs rangs.

Mais ne s'agit-il pas d'une explication suspecte ? Les nobles sakalava se justifieraient ainsi d'affirmer leur permanence politique en imposant de manière volontariste la permanence, d'abord concrète, de leurs morts. Mais on a vu que la conception relative à la permanence des morts est commune aux roturiers et aux nobles. Sur ce plan, le statut différentiel des morts royaux ne consiste pas d'abord à durer, il consiste à faire tendre leur durée vers l'infini, alors que la durée d'existence des morts roturiers se limite à la permanence résidentielle, sur quatre à cinq générations, des groupes locaux. A exprimer ainsi la spécificité des morts royaux, on ne fait que redoubler le modèle local de la hiérarchie projeté dans les conceptions de la mort.

Or, de la même manière que les morts royaux paraissent ainsi

pourvus de qualités supplémentaires, la transformation d'une dépouille royale en mort « propre », si j'ose dire, c'est-à-dire dont les os ont été nettoyés, présente des caractéristiques « excédentaires » par [98] rapport aux dépouilles roturières : les morts royaux sont en situation d'asymétricité dans les rituels comme dans leur efficacité posthume. En effet, alors que les morts roturiers sont - ou étaient, car les longs préparatifs sur les cadavres sont désormais interdits par l'État - apprêtés par les roturiers de leur famille proche, les morts royaux sont transformés par des roturiers exclusivement, des interdictions rigoureuses empêchant leur contact aux nobles vivants et particulièrement au souverain régnant. Mais, répétons-le, rien ne paraît devoir constituer dans le discours sakalava l'apparence d'une différence de nature physiologique entre nobles et roturiers. Aussi c'est sans doute poser une question non pertinente que de se demander si la tautologie qui justifie la dominance des nobles peut être réduite par une référence à des conceptions qui formeraient une sorte de schéma premier dans l'idéologie sakalava relative à la mort ; car, dans le modèle local, un noble n'est pas d'une part un possesseur possible du pouvoir, et d'autre part, après sa mort, un fantôme qui vient habiter des vivants peut punir leurs transgressions : il est tout cela indissolublement. Impossible d'expliquer dans les modèles locaux la hiérarchie par la mort : elles se renvoient l’une à l'autre. On va voir que la mort ne justifie pas la hiérarchie : elle la parle véritablement. C'est dire qu'au travers des rites et du discours sakalava il est impossible de trouver un concept de mort, c'est-à-dire un champ sémantique séparable des manifestations concrètes à qui il ferait référence. Il n'y a pas la mort, mais *des* morts : au caractère singulier, opposable, des nobles sakalava s'associe l'excédent de danger des morts royaux. Tel paraît être le dernier chaînon auquel l'observateur puisse remonter dans son exploration de l'idéologique sakalava : ce qui justifie l’état de noblesse, c'est la sainteté/efficacité des morts royaux qui précèdent, porteurs de pouvoir d'action sur les vivants.

[99]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



L'IDÉOLOGIE INCARNÉE : LES POSSÉDÉS ROYAUX

Retour à la table des matières

La vérité d'un système de pouvoir paraît toujours relever de choix collectifs, inconscients, élaborés à partir de « matériaux rigoureusement identiques », et susceptibles de donner à tout moment une assise aux comportements sociaux pour peu que l'on aille jusqu'au bout de leurs implications, même implicites. Les nobles sakalava paraissent avec leur rhétorique de la mort et des morts, dont la permanence est *exaltée*, se battre avec l'évidence naturelle de la mort des porteurs du pouvoir, qui constitue un défi permanent aux conceptions locales. L'appareil politique sakalava du Nord se fonde sur le caractère privilégié de relations synchroniques pour une part : la hiérarchie politique est visible et *explicable* sans qu'il soit nécessaire de mettre en relation son état passé et son état présent. Elle dessine son réseau indépendamment des individus : c'est un réseau de fonctions relatives aux commandements. Pourtant, si paradoxal que cela paraisse, *cette organisation* synchronique peut, à la limite, prendre en compte à tout instant, par la médiation de la possession, une diachronie qu'elle assimile. Si les morts royaux sont réalisés, incarnés, par des possédés, de diachronique et perpétuellement mouvant le temps politico-historique

devient identique à lui-même - ou, plutôt, les *membres de* l'appareil jouent à ce qu'il soit identique, et donc aboli. D'une opposition *temporelle entre « vivants »* et « morts », on passe dans la hiérarchie politique à une opposition [100] synchronique : l'appareil politique sakalava est formé de la conjonction d'une hiérarchie centrée sur le souverain vivant, qui commande à des dignitaires roturiers, et d'une hiérarchie parallèle formée des possédés et des dignitaires établis aux tombeaux royaux, les « gens des morts ».

La charge politique qui permet, à l'intérieur de la hiérarchie des vivants, de penser toutes les autres est celle de souverain suprême, Dans les conceptions sakalava, le souverain suprême est dans un rapport direct avec ses ancêtres. Une locution fréquemment utilisée le dit « maître de ses ancêtres » (*tompon'ndrazaňa*), ce qui réaffirme constamment une légitimité qu'on définit en relation aux morts royaux ; cette locution rappelle que le souverain est dépositaire de reliques royales enfermées dans une construction qui fait pendant, du côté des vivants, aux tombeaux royaux, le *tsizoizoy* établi dans l'ancienne capitale religieuse d'Ampasimena. Ces reliques déposées dans de petites cornes en or sont censées provenir des parties durables des corps d'Andriamisara, Andriamandisoarivo, depuis le tombeau de Majunga. Cette légitimité liée à l'ensemble des morts royaux donne au souverain un contrôle théorique sur les représentants de morts royaux particuliers, les possédés *(saha) :* apparemment, il est extérieur à l'opposition binaire séparant les membres de la hiérarchie politique en « gens des vivants » et « gens des morts ». Il a donc théoriquement vocation de donner des ordres à n'importe qui, à la condition que l'individu commandé se considère par appartenance clanique et territoriale aux Bemihisatta du Nord. Cependant, l'opposition « vivants/morts » est avant tout d'ordre symbolique : elle se réfère notamment, dans le discours sakalava qui l'exprime, à des évitements corporels et matériels. Ainsi il est impossible au souverain de se rendre aux tombeaux royaux, à moins qu'une cérémonie considérée comme particulièrement dangereuse, difficile à réussir sans sanction surnaturelle, le mette en contact avec les lieux funéraires. Le souverain ne peut communiquer avec les possédés royaux, qui sont des personnages ayant des rôles institutionnels définis, que par le moyen d'autres membres de l'appareil, ou au moins en leur présence. De la même manière qu'il lui est interdit de se rendre aux tombeaux, les possédés ne peuvent venir

le voir à la résidence royale *(doany)* qu'accompagnés ; lors des transes, ils ne lui parlent que par interprètes interposés.

L'ensemble des membres respectifs de ces deux hiérarchies politiques, définies par des concepts et non par un rôle instrumental, se trouve dans une situation paradoxale. D'un côté, la croyance en [101] l'existence posthume des morts royaux détermine l'opposition « morts/vivants » : et à cette opposition s'associe celle qui renvoie dos à dos le souverain vivant et ses ancêtres. D'un côté, la succession politique d'un souverain à un autre est une *négation*, car c'est une disparition qui entraîne la succession à la charge ; de l'autre, pouvoir succéder à la charge de souverain suprême, c'est avant tout être fils de quelqu'un, être constitué physiologiquement dans une relation de descendance. La hiérarchie des morts, celle des vivants paraissent ainsi refléter l'hésitation d'une pensée politique à privilégier, dans l'héritage du pouvoir politique, le double visage de la perpétuation du groupe noble ; la mort d'un roi, le remplacement de ce roi équivalent pourtant à nul autre, puisque placé au sommet d'une hiérarchie pensée.

Cette même dialectique est au centre de la charge de possédé royal. À la mort de tout aristocrate, après la clôture de ses funérailles, il se réincarne chez un individu nécessairement roturier. Il existe alors un critère de vérité de cette réincarnation : la légitimation par le double collège des « conseillers des vivants » et des « conseillers des morts ». Si l'appareil politique décide qu'un possédé est authentique, il est installé aux tombeaux royaux : sa fonction est alors d'émettre des avis sur la politique générale de la monarchie lorsqu'il est sollicité. Il est censé exercer son pouvoir de décision en relation avec la personnalité du mort qu'il incarne : une personnalité autrefois connue comme pacifique ne saurait avoir de conduites violentes ; un mort royal connu pour son opposition à l'islam se doit de jouer l'opposition aux groupes islamisés contemporains.

Cette réalisation des morts clôt le système des croyances qui double ou constitue la hiérarchie politique. L'existence des possédés royaux les définit au premier abord comme garants de l'ordre rituel ou social : un mort royal, c'est aussi un individu ayant vécu dans un passé posé par définition comme lieu d'origine des règles sociales et comme leur lieu *d'authenticité ; c'est* dire que n'importe quel acte social est susceptible d'être commenté, voire jugé, par les possédés. Ils jouent le rôle de relais ou de dernière instance d'appel lors de jugements liti-

gieux prononcés par les conseillers royaux. Impossible alors de ne pas se fier à leurs dires : être sceptique (*mifamatra*), c'est mettre en cause non seulement le bien-fondé d'une parole d'un possesseur ultime du pouvoir, mais simultanément mettre en cause leur caractère sacré, situé au-delà de la vérification empirique et du bon sens social. La hiérarchie politique met donc les morts au-dessus de tout. Or, le garant de l'autorité exercée par le souverain suprême, [102] ce sont les morts royaux : mais qui garantit les décisions des morts royaux, des possédés ? Des sanctions surnaturelles décelées par la répétition d'événements graves. Elles sont mises en évidence par des devins (*moasy*) souvent possédés eux-mêmes, lorsque la transgression considérée comme étant à l'origine de la punition et du malheur n'est pas connue. Ces punitions peuvent affecter n'importe quel individu, noble ou roturier. Pour qu'elles émanent de morts royaux, il faut toutefois que l'individu ainsi puni se soit rendu coupable de transgressions spécifiques, liées à un champ social défini, en l'occurrence l'ordre monarchique. La possession et l'existence posthume des morts proposent donc une explication globale des destinées individuelles, ou au moins des éléments de ces destinées affectés par l'ordre monarchique. Le schéma sous-jacent à ces relations « vivants/ morts » porte sur une réciprocité définie : une transgression est une dette ouverte vis-à-vis des morts royaux, que la punition ne fait que signaler et non abolir. Il faut ensuite qu'une réparation effectuée par l'entremise de spécialistes rituels se fasse, réparation qui comporte simultanément l'effacement d'une souillure et l'établissement d'un flux monétaire ou économique entre la personne punie et le mort royal considéré. L'ordre politique se donne ainsi indissolublement comme réalité et comme croyance. Car la faute sanctionnée par un possédé est une faute *politique : la* sanction vise donc le plus souvent un détenteur du pouvoir, membre de l'appareil monarchique, parfois le souverain lui-même. Or, la définition des pratiques politiques « convenables » ou « séditieuses », qui préside à la mise en relation du malheur et de sa cause supposée, est elle-même donnée, en quelque sorte, dans l'acte de légitimation d'un possédé par l'appareil monarchique. Quand les conseillers des vivants et des morts authentifient la présence, chez un individu, d'un souverain mort, ils se donnent à eux-mêmes un maître qui n'est rien d'autre que l'incarnation de leur propre définition du passé historique et donc de l'ordre monarchique actuel. Par les possédés, l'appareil monarchique se parle donc à lui-même ; il réalise et incarne l'idéologie qui lui permet d'exister à

titre spécifique, différentiel. Impossible d'observer ici un niveau des croyances qui justifierait ou masquerait un niveau des pratiques : ce serait négliger d'une part que ces dernières font l'objet de représentations, et d'autre part que ce sont ces représentations elles-mêmes qui constituent des croyances, en donnant à ce terme son plein contenu sémantique. Ici, l'exercice du pouvoir est inséparable de l'affirmation constante d'une légitimité, contrairement à l'organisation bureaucratique à l'idéologie « rationnelle », où la légitimité est masquée [103] et doit être dévoilée. Quand les possédés royaux parlent, c'est toute l'histoire sakalava, ou plus exactement la conception sakalava de l'histoire, qui parle avec eux, leur permet de parler.

Il est compréhensible que la distinction et l'opposition symbolique entre l'appareil politique « vivant » et l'appareil « mort », entre souverain vivant et ancêtres royaux, entraîne la constitution de hiérarchies distinctes, aux champs d'action différents. Les « gens des vivants », qui entourent le souverain chez les Bemihisatra, sont gérants et juges d'affaires ou de biens considérés comme profanes : responsables des terres royales indivises, ils centralisent aussi tous les flux économiques ou cérémoniels censés provenir de l'ensemble des groupes dépendant des Bemihisatra ; tous sont originaires de groupes roturiers proches du pouvoir colonial, lettrés, souvent fonctionnaires d' « exécution » ou d' « autorité » : ils manient la zone d'insertion de la monarchie dans l'économie et la politique prises dans leur acception actuelle, occidentale. Les « gens des morts » sont pauvres, issus de groupes roturiers descendants d'esclaves : la gratification qu'ils obtiennent en gardant les tombeaux royaux Bemihisatra, le rôle central qu'ils jouent dans les rituels sont directement liés à la présence parmi eux des possédés royaux, que leurs dignitaires ont vocation de solliciter. Il est aisé de voir que les deux hiérarchies sont implantées dans des bases matérielles distinctes. Ainsi les conseillers des vivants jouissent-ils de revenus monétaires très supérieurs à la moyenne des Sakalava du commun, parce qu'ils sont issus de groupements distingués historiquement par les monarchies depuis l’époque coloniale et que les soldes de fonctionnaires indigènes ainsi obtenues sont venues se superposer aux ressources foncières des groupes familiaux. Par opposition, les « gens des morts » sont très rarement propriétaires de terres : ils sont installés sur les terres d'une concession de la famille royale, dont le droit d'usage leur est laissé en contrepartie, en quelque

sorte, de leurs services rituels. Le langage défini par les institutions de communication entre les deux appareils fait référence à ces différences économiques ; il n'est pas rare que des possédés particulièrement écoutés se fassent auprès du souverain l'écho de ceux qui les contrôlent et les gardent ; mais, inversement, ces mêmes possédés peuvent être à l'origine de la destitution d'un dignitaire des morts, destitution qui implique une diminution du revenu du dignitaire exclu, qui ne contrôle plus les flux cérémoniels dont sont l'objet les tombeaux royaux. Il est impossible de voir dans ces hiérarchies la marque d'un autre ordre que la politique et que la rhétorique de la légitimité, de [104] réduire l'opposition entre appareil des vivants et appareil des morts à un rapport social de production travesti : on échouerait à déceler une base économique cohérente sur laquelle viendrait se greffer l'ordre monarchique ancien. Il n'est pas niable que le statut nobiliaire et donc l'appartenance aux vivants ait été historiquement un gage de réussite économique : mais cette dernière était médiatisée par le statut, qui seul permettait la prééminence foncière dans le nouveau cadre des institutions coloniales ; si tous les nobles éminents, et notamment le souverain des Bemihisatra, qui reçoit la gestion d'un domaine d'environ deux cents hectares de terres commerciales ou de rizières, sont nécessairement propriétaires fonciers, tous les propriétaires fonciers ne sont pas nobles. La base économique construite sous la colonisation traverse donc les deux hiérarchies, mais ne les fonde pas, sinon au sens extrêmement large où les rapports de production déterminés par le capitalisme foncier affectent nécessairement l'ensemble de la population du Nord-Ouest, notamment sous la forme du salariat.

Le dialogue entre les deux hiérarchies de l'appareil monarchique apparaît comme un *langage* destiné à parler les situations sociales dans les termes de l'idéologie monarchique, c'est-à-dire dans la *syntaxe* dont les règles sont définies par l'existence et l'utilisation des morts royaux. Cela apparaît dans les interventions publiques des possédés lors de la discussion de décisions affectant l'ensemble des faits sociaux relatifs à la monarchie et à l'équilibre des groupes, décisions relatives à des domaines qu'un ethnocentrisme hâtif amènerait à considérer comme profanes, matériels, « économiques ».

L'une de ces décisions générales donna lieu à un long processus conflictuel : il s'agissait du désir affirmé par le souverain Amada, alors gouverneur politique de Nosy Be, de louer à la Compagnie su-

crière de Nosy Be une partie des terres utilisées par les « gens des morts » autour des deux tombeaux royaux d'Ambalarafia et Manongarivo. Depuis 1949, Amada avait fait procéder à des opérations de bornage de ces rizières. Il agissait alors à titre de propriétaire privé affirmant des droits d'usage, et ces affaires avaient été traitées par le premier conseiller des vivants, qui avait servi de liaison avec les dignitaires des morts concernes au premier chef. A la suite de l'immatriculation définitive dans les années 1955, Amada avait constaté qu'une partie des rizières normalement réservées aux gens des tombeaux royaux restait en jachère ; c'était cette partie qu'il entendait louer. Cette décision affectait profondément l'ordre monarchique bemihisatra : les rizières en question « portaient » notamment, dans [105] l'enceinte funéraire d'Ambalarafia, les dépouilles de la jeune reine Tsiomeko, considérée comme « purement sakalava », issue d'un segment de descendance hostile à celui auquel appartenait Amada, morte dans des conditions tragiques, et dont les possédées successives assumaient les conduites fantasques, torturées, indéchiffrables, qui paraissaient reproduire sur le plan collectif la situation sociologique ambiguë de la jeune reine morte dont les dépouilles étaient contrôlées par des personnalités à qui elle était opposée. Amada est, à l'époque, à la tête d'une fortune assez importante : ce qui lui permet d'ordonner en 1956 la conduite d'un grand service *(fanompoaña)* ayant pour objet la réfection, au tombeau d'Ambalarafia, d'un caveau funéraire en ciment remplaçant ainsi les matériaux végétaux. Bien que les Sakalava n'associent pas mécaniquement les deux faits, il semble que cette prestation engageant des sommes assez importantes soit alors considérée comme une sorte de contrepartie anticipée de la location des rizières qui entourent les tombeaux. Tsiomeko est alors représentée à Ambalarafia par une vieille possédée, qu'Amada fait solliciter par les dignitaires des morts. Il est difficile de savoir l'avis qu'émit alors la vieille *saha*, et d'après certains dignitaires actuels il semble, comme c'est souvent le cas des possédées de la reine Tsiomeko, qu'elle ne parla pas un langage clair [56]. Il est sûr toutefois que, la même année, la possédée de-

56 Les possédées de la reine Tsiomeko, en état de transe, parlent tout bas ; certaines murmurent à peine, et certains conseillers disent qu'il faut coller l'oreille tout près du voile qui recouvre leur visage pour comprendre ce qu'elles disent. On aurait bientôt fait de penser à des « truquages » : mais truquage par rapport à quoi ? En supposant même que les représentantes de

vint radicalement muette : d'après un fils d'Amada, ce mutisme spectaculaire était dû au fait que son père « voulait lui faire dire des choses qu'elle ne voulait pas dire ». Le *fanom-poa-ña* se tient en 1957 : il faut que Tsiomeko y soit représentée, et Amada fait légitimer hâtivement, provisoirement, une possédée nouvelle, originaire de la résidence royale d'Andavakotoko, fille d'un ami politique d'Amada ; cette légitimation est une transgression, les possédées royales devant être originaires de lieux extérieurs à la résidence du souverain vivant, et de préférence de localités éloignées.

Cette dernière possédée, Rahema, trouble sans cesse le fanompoaňa [106] par des demandes incessantes liées aux actes rituels : en état de transe *(enjiky),* c'est-à-dire lorsqu'elle est réellement Tsiomeko, elle demande notamment qu'Amada vienne à Ambalarafia communiquer avec elle directement *(mitakitaky),* autrement dit qu'il fasse acte d'allégeance. Amada refuse, mais ne se résout pas à louer les terrains. Peu après la tenue du *fanompoaña,* un conseiller des vivants rapporte à Amada qu'il a rêvé de la cérémonie : il a vu tous les gens des tombeaux debout, nus, entourant Rahema la possédée ; quelqu'un lui disait : « Tsiomeko ne voulait pas de caveau en pierre, c'est cela qui a fermé la bouche de Poty », la possédée devenue muette. Amada est considéré comme « frappé de la colère » (*voa atizerana)* de Tsiomeko ; la communication avec elle devient impossible, et des possédés extérieurs aux tombeaux et ces esprits forestiers réputés pour des dons de voyance *(kalan'oro)* sont sollicités afin de donner un sens à ces événements. La plupart des diagnostics relatifs au mutisme de la *saha Poty,* à la conduite de Rahema, au *fanompoaňa* révèlent des fautes d'Amada. La divination agit ici comme la mise en rapport de faits dont le lieu dernier est l'idéologie relative aux morts royaux : elle agit bien comme une recherche de règles d'accord entre une transgression et sa punition, comme un travail d'organisation de l'ordre politique et idéologique. Si l'idéologie centrale d'une culture est cohérente, elle n'est cependant jamais tout à fait close : les tensions subsistent entre

---

la reine morte ne disent rien de clair, et que les conseillers alors sollicités parlent à leur place, ces derniers ne feraient alors qu'assumer un rôle qu'eux-mêmes ont de toute façon défini au départ. En les légitimant, ce qui définit sans doute le rôle des possédées de Tsiomeko, c'est que le manque patent du savoir oral la concernant implique qu'elle constitue toujours un personnage indéchiffrable.

« Tsiomeko » et le souverain vivant. Après la mort de ce dernier et sa succession en 1969 par sa fille ainée Fatoma, celle-ci reprend à son compte le projet de son père ; les mêmes oppositions se révèlent : Rahema représentant Tsiomeko demande que la souveraine vienne faire requête auprès d'elle. Mais Fatoma tente d'abord des négociations, sans passer par la possédée, avec la Compagnie sucrière. Un dignitaire des tombeaux royaux est sollicité, agissant lors de ces rencontres comme témoin et comme secrétaire : il souffre ensuite de graves troubles des yeux, ou il meurt d'après certains Sakalava. Il s'agit « officiellement » d'un *tigny*, d'une sanction surnaturelle. En 1970, Fatoma se résout à faire requête à Tsiomeko : pendant la cérémonie, la possédée l'agresse ; elle est immédiatement exclue de sa charge par les conseillers de Fatoma.

Le dialogue entre « vivants » et « morts royaux » illustré par cet exemple montre la nature et l'extension de l'idéologie politique. Le culte des morts royaux et sa réalisation par la possession politique sert de soubassement continu au langage de la prise de décision et de sa légitimité : alors qu'il est convenable que Rahema en transe et représentant Tsiomeko fasse opposition au plus haut personnage [107] de l'appareil des vivants, elle sort de son rôle si elle l'agresse et cesse alors d'être authentique, donc d'être une « vraie »possédée. Le langage de la mort et de l'existence posthume définit ainsi, dans un consensus assez fort, des modèles de conduite et d'inconduite [57]. Sa syntaxe définit les rôles respectifs des groupes porteurs de la décision : possédés d'une part, sans qui les dignitaires des morts descendants d'esclaves ne sont rien ; souverain et conseillers directs de l'autre.

La leçon que tirait Aharnady Andriantsoly, fils d'Amada, de ce long processus conflictuel était « qu'à la fin ce sont toujours les *'panjaka* qui gagnent ». Cette affirmation sous-entendait que là était l'un des problèmes engendrés par le fonctionnement d'un système idéologique fondé sur des médiations imaginaires ; il fallait assigner un sens univoque à l'action de ces dernières. Les conduites les plus quotidiennes des possédés montrent qu'ils entendent se situer hors de la règle

57 Par rapport aux schémas idéaux qui définissent des règles, l'obéissance et la transgression sont équivalentes ; voir la postface de J. Pouillon aux *Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, op. cit.*, p. 368. L'expression de modèles d'inconduite est de G. Devereux ; elle est reprise dans l'ouvrage de M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie, op. cit.*

commune : déviants, susceptibles, « faiseurs d'histoires », ils constituent une sorte de cauchemar quotidien pour les souverains vivants, qui en rêvent d'ailleurs réellement comme on va le voir. Pourquoi toutefois cette manifestation réitérée d'une autorité qui paraît - en dehors de cas extrêmes tel que celui relaté ci-dessus - conférée sans qu'on puisse jamais la contrôler [58] ? C'est que précisément, si l'idéologie des morts est première dans la décision, eue reste une idéologie consciente pour ses acteurs : pas de soumission automatique chez les Sakalava du Nord, ni de croyance aveugle en l'existence posthume ; un scepticisme constant coexistant avec un respect aveugle, *mais joué.* Le rapport aux morts des gens du Nord est un rapport critique, enserré dans le balancement du « je sais bien /que les morts ne se réincarnent pas/ mais quand même /les morts royaux constituent un mystère [59] ». Et ce même balancement est présent chez les possédés pour lesquels le rapport au mort royal qui les [108] « habite » et l'authenticité vécue de leur propre possession sont déterminés par une croyance préalable. La possession, c'est d'abord un dérèglement physiologique, une maladie grave et inguérissable dont un devin rapporte le sens ; mais pour s'inventer possédé, en possession de cette règle sémantique partielle, encore faut-il croire aux devins et légitimer la mise en rapport qu'ils opèrent alors. Ainsi que le dit justement O. Mannoni, « on va chez les devins pour être deviné [60] » ; et de la même manière, les possédés sakalava agissent alors selon les armatures culturelles engagées par l'ensemble du procès de la hiérarchie politique. Qu'on se souvienne : si les nobles sont légitimes, c'est qu'ils descendent de morts royaux qui sont dangereux ; si ces derniers sont dangereux, c'est qu'ils sont porteurs permanents de punition affectant les vivants. Chez les possédés comme chez les nobles, chez les nobles comme chez les Sakalava du commun, le premier chaînon idéel porteur du sens de la hiérarchie et de la société, C'est l'existence posthume des morts royaux. Et si elle

---

58 « Le problème dramatique et central, c'est le contrôle du contrôle (Edgar MORIN dans la « Discussion » suivant une communication de L. EISENBERG, « Ethique et Sciences de l'homme », in *L'Unité de l'homme, op. cit.*, p. 806).

59 On sait que le mécanisme de la croyance est toujours accompagné d'un déni *(Verleugnung).* Le paradigme de ce mécanisme est exprimé par la phrase : « Je sais bien mais quand même » (O. MANNONI, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène,* Seuil, 1966, chap. 1).

60 *Ibid.*, p. 22.

est sans cesse affirmée - individuellement par la fréquence des sollicitations des devins, collectivement et structuralement par l'ensemble de l'organisation qui les incarne -, c'est qu'elle est conçue fragilement comme croyance, que cette croyance est consciente et non soumission automatique. Un « matérialiste » supposé aurait beau dire ici que si l'on craint les morts royaux, c'est parce que les nobles étaient porteurs d'une puissance bien concrète déterminante, foncière, commerçante, militaire - assignant ainsi, à la limite, au culte des morts royaux une fonction de superstition. S'il est inutile de réfuter de telles interprétations, la vision « matérialiste » des nobles puissants et craints temporellement, et donc investis d'une sorte de pouvoir magique et de magie du pouvoir, n'explique pas ce saut idéologique, porteur de sens, entre la puissance naturelle et concrète et l'efficacité surnaturelle. Il y a bien dans l'idéologie des morts royaux sakalava une sorte de contrat premier de la légitimité, qui certes ne peut être parlé et conçu dans un autre langage que celui permis par la réalité de la base organisationnelle, de la hiérarchie foncière, de la taille démographique des groupes et de leurs stratégies. Mais ce terrain-là est miné aussi pour le matérialisme mécanique : car on a vu que les groupements fondamentaux faisaient dépendre leur existence concrète et leurs stratégies de réalités hiérarchiques et politiques (chap. 7), dont le visage général était modelé par des faits d'ordre idéel (chap. 8 à 10) [61]. Le politique à la manière sakalava du Nord [109] est avant tout *totalisant*, après avoir été, lors de l'époque historique, totalitaire : aucun acte social n'échappe à son domaine, parce qu'il est porteur du *sens* de la hiérarchie, de la société et sans doute, avant que les cosmogonies et les rituels s'affaissent, du cosmos tout entier.

---

61 Qu'on me comprenne : il n'est pas question de dire ici que les groupes locaux sakalava du Nord peuvent avoir n'importe quelle stratégie dans le recrutement de leurs membres ; il s'agit cependant de rappeler cette vérité d'évidence que les stratégies de recrutement sont ici déterminées, *à l'intérieur* des contraintes du milieu, par des faits idéologico-politiques, positivement ou négativement.

[110]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



POUVOIR DES VIVANTS, LANGAGE DES MORTS

Retour à la table des matières

Penser un système de pouvoir, c'est d'abord penser un système vécu : car si les acteurs ne sont pas conscients de leur rôle et donc s'ils n'en étaient placés à une sorte de distance fondamentale, comment sauraient-ils les moments des répliques et le ton à leur donner, impliqué par le rapport avec leur interlocuteur ? Rien de plus véridique dans cette optique, rien de plus structural, que la relation d'événements relevant de l'ordre du politique racontés par leurs acteurs eux-mêmes : c'est alors la *vérité des rôles* qui apparaît.

On a tenté ci-dessus (chap. 9) de donner une sorte d'épure d'un système idéologico-politique, dont on a montré qu'il constituait une sorte de langage fondamental destiné à penser la réalité du pouvoir et le contexte de la décision. Comment les deux termes de la réalité du pouvoir et du commandement et son langage spécifique se confrontent, c'est ce que révèle l'analyse du récit d'une crise politique par l'un de ses acteurs, premier conseiller d'Amada de 1937 à 1970, Mahamoudou.

[111]

A. La Fondation du tombeau royal de Manongarivo

1. LE RÉCITANT : MAHAMOUDOU

Manantany Mahamoudou, « le premier conseiller Mahamoudou », bras séculier du souverain Amada, premier des conseillers des vivants à Andavakotoko, est un homme qui, comme les *'panjaka* décrits par Ahamady Andriantsoly, a toujours gagné, au-delà des violences et des vicissitudes d'une vie dangereuse et d’un pouvoir contesté mais d'une étonnante permanence. Grand possédé d'Andriamisara et cumulant ainsi un pouvoir surnaturel avec son autorité matérielle, conseiller municipal, pièce maîtresse jusqu'à récemment de l'ancien Parti social-démocrate, et devin-guérisseur célèbre, il était le plus connu des chroniqueurs Bernihisatra.

2. LES FAITS

La reine Binao meurt subitement dans sa résidence d'Andavakotoko en 1923, à l'âge de cinquante-sept ans. Quelques années auparavant (en 1921 semble-t-il), elle avait laissé des dispositions testamentaires écrites devant le chef de district d'Ambanja. L'ensemble de ses biens revient à son demi-frère Amada, lequel jouait depuis son âge adulte le rôle de mandataire de sa sœur. Devant témoins, parmi lesquels Mahamoudou Daoud, elle avait affirmé oralement sa volonté d'être inhumée dans un tombeau royal distinct des deux tombeaux sous contrôle direct d'Andavakotoko, Tsinjoarivo à Nosy Komba et Ambalara- fia à Nosy Be.

Dès qu'Amada est investi de la légitimité du pouvoir, les conseillers royaux lui rappellent les dispositions prises par Binao. Malgré leur avis défavorable, il se refuse à suivre les dernières volontés de sa sœur. Il décide qu'elle sera enterrée auprès de sa mère, Safy Mizongo,

à Tsinjoarivo.

Certains conseillers sollicitent en privé des devins et des femmes possédées de ces esprits forestiers dénommés *kalanoro* dans le Nord-Ouest. Tous s'accordent à prédire le caractère néfaste d'une telle [112] décision. Plusieurs faits désorganisant l'inhumation sont également interprétés selon ces codes.

L'année 1933 sera particulièrement chargée d'incidents tragiques. En mars, un enfant tout jeune *(menamena)* d'Amada meurt. En décembre, cinq Sambiarivo se noient au large de Nosy Be. De retour du *mababo* d'Ambalarafia, ils allaient saluer les ancêtres royaux abrités dans leur demeure *(tsizoyzoy)* d'Ampasimena.

Au début de 1934, un petit-fils d'Amada, né de sa fille aînée Fatoma, meurt également. En 1935, un autre de ses petits-fils meurt encore, malgré les soins de tous les guérisseurs *(moasy)* groupés autour de lui à Ampasimena. Enfin, en 1937, le *mpanjaka* est atteint de troubles stomacaux spectaculaires qui amènent les conseillers à se séparer de son *moasy* attitré pour lui préférer Mahamoudou.

Pour l'ensemble des dignitaires, ces faits sont à lier à des sanctions surnaturelles. À l'appui de leur interprétation vient le fait qu'aucune possédée de l'esprit de Binao ne s'est encore signalée à leur intention, alors qu'en général la légitimation d'une *saba* suit d'ordinaire de deux ou trois ans la mort du souverain qu'elle représente.

Alors que des bruits de plus en plus insistants courent au *doany*, qui incitent certains responsables, en particulier Mahamoudou, à tenter de faire revenir le *mpanjaka* sur sa décision, une femme d'Antsatsaka, petit village du Sambirano contrôlé par les rois Bernazava, fait la rencontre d'un *anadoany (ampanjaka* de petit statut) nommé Hangatahy, lié à Amada par le mariage de celui-ci avec l'une de ses collatérales. Ce moment où la décision d'Amada semble pouvoir être fléchie est celui qu'elle choisit pour se signaler à l'attention des conseillers comme possédée de Binao. Voici le récit que donne de cette rencontre Mahamoudou, qui fut le principal acteur de sa légitimation :

Hangatahy venait comme d'habitude faire son petit commerce. Elle, elle habitait à Antsatsaka - c'est là-bas simplement que ce tromba *l'avait saisie. Il vaticinait sur elle. Hangatahy et ses compagnons ne*

savaient pas évidemment, ils la voient être en possession. Dès qu'elle les voit, elle entre en possession.

Après ça, ce tromba *leur dit : « Si vous voulez me connaître, allez appeler à Nosy Be, il y a quelqu'un qui s'appelle Manantany Mahamoudou. A ce moment-là, je vous expliquerai ce que j'ai à vous dire. Abandonne tout ce que tu as à faire, va chercher Mahamoudou. » Hangatahy était surpris. Il lui répondait : « je vois bien que tu es un* tromba, *mais je ne sais pas qui tu es. » - « Va chercher Mahamoudou. »* [113] *Après ça, Hangataby laisse tout, il « débouche » chez le* mpanjaka *qui me fait prévenir. Il me fait dire que là-bas il y a un* tromba *qui t'appelle. « Qui c'est ? », je dis. - « Ah, je ne sais pas, c'est un* tromba, *je l'ai vu la nuit, je sais d'elle que c'est une femme, son* tromba *veut te voir. »*

À ce moment-là, je l'avertis qu'on partirait ensemble le lendemain. J'avais pris avec moi des « manœuvres » : un qui s'appelait Tombo, il n'était pas conseiller, c'était quelqu'un que je connaissais bien ; puis un qui s'appelait Mahavita, un Sambiarivo [62] *du* mpanjaka. *On débarqua à Antanabe-Sambirano, puis après on était arrivés l'après-midi là-bas. On les vit, ils étaient en train de récolter le riz, ils étaient là, le mari était là, puis cette femme. Ils ne nous connaissaient pas, nous ne les connaissions pas. Peut-être le mari avait remarqué : « Ah, parmi ces gens-là, il y a cette personne Mahamoudou », mais ils ne savaient pas lequel de nous trois.*

« Ah, vous voilà. » On fit les salutations. A peine finies les salutations, voilà qu' « il » venait sur cette femme. Personne n'avait appelé, personne n'avait intercédé [63]. *Alors il était arrivé et nous nous taisions, nous écoutions comme pour un « examen ». C'était dans l'abri temporaire* [64] *de leur terre à riz, un petit abri, ils restaient là pour ne pas avoir à rentrer au village. Il était venu, elle avait mis ses vête-*

---

62 Il ne s'agit pas ici d'un Sambiarivo des *mahabo*, mais du *doany* employé comme domestique privé.

63 Chaque *tromba* a un intercesseur particulier. Dans le cas des femmes, il s'agit très fréquemment du conjoint qui a pour fonction d'appeler *l'ampaniaka* mort sur la femme possédée.

64 *Toby :* Il s'agit de ces constructions légères édifiées sur les bordures mêmes des terres à riz, qui servent d'abris aux couples surveillant les oiseaux prédateurs de graines au moment où le riz germe.

ments de tromba, *tout ça ; « eh Mahamoudou », elle faisait comme ça en me montrant du doigt. Parce que nous étions trois à être assis là ; si elle avait dit seulement « ah Mahamoudou », nous n'aurions pas bougé ; parce qu'on voulait savoir si elle me connaissait ou pas. Mais là, j'étais obligé de répondre « ah ? - ». « Viens t'asseoir ici, viens ici. » J'allais m'asseoir près d'elle. On fit les salutations. « Tu me connais ? » dit-elle. - « Ah non, non je ne te connais pas. Je sais que tu es un* tromba, *mais je ne te connais pas. » Alors là, je posai des questions : « Tu as envoyé des gens pour m'appeler ? » - « Oui, elle dit, je t'ai fait appeler. » - « Bon, si tu m'as appelé, je suis là. » Elle demanda : « Qui c'est, ces enfants que tu m'as amenés ? » Alors j'expliquai : « Celui-là c'est Tombo, celui-là c'est Mahavita. »*

[114]

« Ce Mabavita-là, c'est l'enfant de qui ? » - « L'enfant de... Hasani », je dis. - « Ah Hasani, Hasani dAmpohaňa », elle dit. - « Oui. » - « Un de mes Sambiarivo, ça. Ça c'est un enfant qui ne me connaît pas, mais son père je le connais. C'est un de mes Sambiarivo. Et celui-là, qui est-ce ? » - « Ça c'est Tombo », je dis. - « Tombo ? » - « Oui. » - « Ce Tombo-là, dit-elle, il vient d'Ambariovato [65] *?... » - « Oui », je dis. - « Ah, elle dit, mais c'est mon* ravinanto [66]. *Le cadet de ce Tombo a épousé ma nièce croisée* (asidiko), ils *ont même eu des enfants. C'est faux ? » - « C'est la vérité. » Le cadet de Tombo avait épousé celle qui est « passée » voici peu de temps, c'était lui le père de tous ses enfants, il est mort maintenant. Alors après elle me demanda : « Tu ne sais pas encore qui je suis ? » - « Han, ban,* tous *les* tromba *sont parents du* mpanjaka, *je dis. Mais je sais pas qui tu es, je ne sais pas encore. Qui es-tu ? Je sais que tu es un "pouvoir* [67]*", tu parles de beaucoup de choses, je suis sûr que tu es un" pouvoir " en vérité, mais qui es-tu ? Si je rentre, qu'est-ce que je vais faire une fois arrivé ? Si je suis quelqu'un de confiance, je veux que tu me donnes des preuves. » - « Je te montrerai qui je suis, mais pas encore, on reparlera ensemble. » Elle redemanda : « Tu veux vraiment me connaître ? Le* mpanjaka *Amada vous a expliqué combien étaient-ils de mê-*

---

65 Ambariovato, l' « île aux pierres » est le nom sakalava de Nosy Komba.

66 *Ravinanto* désigne les conjoints des descendants des collatéraux d'Ego de la génération « moins un ».

67 On dit « pouvoir » (*fanjakaña*) pour désigner telle ou telle *saba*.

me mère, t'a-t-il expliqué ? Tu le sais. » J’expliquai : « De même mère, ils sont trois ; ils sont trois. »

« Qui est le premier, qui est le deuxième, qui est le troisième ? » J'expliquai : « Le premier c'est Pampanjaka *Binao ; le deuxième c'est* l’ampanjaka *Kavy ; le troisième c'est Amada. » - « Tu sais bien cela ? » - « Je le sais », je dis. Trois fois elle me demanda. Elle ne m’expliquait pas tout directement, elle voulait que ça rentre bien dans ma tête. « Le premier là, elle dit, n'est pas mort à Andavakotoko ? » - « Oui », je dis. - « Le premier là, c'était un* mpanjaka *Bemihisatra ? » - « Oui », je dis. - « Le jour où vous êtes allé là "servir [68]" à Ambariovato, ce n'est pas toi qui étais chef de route ? » - « Oui, je dis, c'était moi. » - « Tu sais cela ? » - « Oui », je dis. - « Et qu'est-ce qui t'a pris de te renverser dans la mer quand tu es arrivé au large ? » Voilà, c'était ça la meilleure,* [115] *la plus dure des preuves qu'elle me donnait. « Et pourquoi, pour quelle raison tu t'es renversé dans la mer avec ta pirogue ? » Alors là, mon gars, à cause de ça ma tête commençait à travailler. « C'est vrai je dis, on s'est trouvés plongés dans la mer à ce moment-là. » - « Si tu ne t’étais pas renversé toi-même ce jour-là, elle dit, j'aurais été capable de te renverser moi-même. C'était moi que tu transportais dans le* fanompoaňa, *dans l’eau et le mauvais temps, moi qui suis tombée aussi dans la mer.*

« Tu ne me connais pas encore ? » - « Ah, maintenant, je dis, je te connais. Mais j’ai encore peur que tu sois quelqu'un qui soit passé seulement, que tu aies vue des choses, mais que tu ne sois pas celle que je crois. Je suis encore sceptique parce que c'est ma règle de ne pas te croire, jusqu'à ce que j'obtienne beaucoup de preuves. » - Et tu ne te souviens pas que je ne voulais pas de la place que tu me donnais dans le ferañomby, *là, après que vous m'ayez débarquée ? » - « Je m'en souviens », je dis. Alors là, personne ne pouvait savoir ça si ce n'est nous cinq, à l’intérieur du* ferañomby, *et attention, aucun de nous cinq ne pouvait en parler après, aucun n'aurait osé. Même les Sakalava ne savent pas ça. La pirogue renversée, ça il y a des gens qui l’avaient vue, parce que tout le monde était là évidemment, mais l'endroit qu'on voulait creuser, ici personne ne connaît ça. Même Tombo et Mahavita, qui étaient assis là, ne connaissaient pas cette histoire. Alors je dis : « C'est vrai, c'est la vérité, là il y a eu cette*

68 *Manompo izy* - expression spécifique de tous les rituels funéraires.

chose dont tu parles. » - « Et maintenant, tu n'étais pas là quand j'ai expliqué au mpanjaka *Amada : demain, après-demain, si je meurs, je ne veux pas être emmenée au* mahabo *de Tsinjoarivo, mais je veux qu'on m'emmène au* mahabo *d'Ambalarafia. » - « La première fois que tu as dis ça, je n'étais pas là, mais la deuxième fois j'étais conseiller, j'étais là ; j'ai entendu. Je suis loin d'être ton parent, Amada est ton parent. Le jour où tu n'es plus, il est libre de dire : mettez-la ici, ou là. Nous obéissons, selon les endroits qu'il préfère. » - « Et voilà ce que je n'aime pas ; je dis : faites le* fanompoaña *ici, et vous le faites là-bas. Je me demande si je, vais pas vous tuer tous autant que vous êtes... Ah, je sais que vous êtes ses serviteurs, vous n'osez pas vous opposer. Je me suis tue. Tu comprends cela ? » - « Je comprends », je dis. Alors après, elle explique : « Tu connais Marasy ? » - « Je la connais. » - « C'est ma cadette ça. Tu connais Mbemba ? » elle dit. - « Je le connais. » Après ça, elle dit : « Tu connais Tsialomo, dit-elle, c'était ma sœur aussi. Ici, au nord d'Andavakotoko. » - « Je la connais », je dis. - « Tu ne me connais pas encore ? » Alors là,* [116] *j'acquiesçai. « Oui je te connais. » - « Qui suis-je ? » - « Tu es* l'ampanjaka *Binao* [69]*. »*

Mais cette femme n'était pas quelqu'un qui connaissait cet endroit [Nosy Be). Cette femme était d'Analalava, elle était petite comme ça quand il y avait eu le fanompoaňa, *elle ne connaissait rien, alors je ne fus plus du tout sceptique. Alors elle expliqua : « Tu es bien conscient de ce qui arrive ? » - « Oui », je dis. - « J'ai fait sortir un rêve pour Mboty pour vous avertir. » Et c'était vrai, Cette enfant Mboty avait vu un peu de temps avant, elle dormait, elle l'avait vue avec le chemisier qu'elle avait souvent à Ampasimena ; elle disait : « Si vous voulez le bien, si vous ne voulez pas la dispute, enlevez-moi d'Ambariovato, emmenez-moi à Ambalarafia. » Mboty dormait et elle voit ça, Mboty elle était suivante ici au* doany, *sa catégorie c'était Jingo. « Mais ne me faites pas rentrer là dans le* mahabo, *je veux ma place personnelle où reposer. » Puis elle dit à Mboty : « Allons » - et ça, Mboty le voyait pendant qu'elle dormait - et elle se voit aller avec elle jusqu'à ce qu'elles arrivent là-bas, et elles suivaient le chemin qui monte au village de Manongarivo maintenant ; et elle disait à Mboty : « Expli-*

69 Il s'agit en fait de consanguines de Binao, descendantes de la mère roturière de Sagfy Mizongo. Cette catégorie de consanguins des rois n'ayant pas statut royal est nommée *fokombeta.*

que au manantany *Mahamoudou : je n'aime pas là-bas, là-bas (Ambalarafia) il y a trop d'histoires, je veux être ici, seule. » Parce que les choses qui étaient interdites leur étaient permises là-bas ; et que celles qui leur étaient permises lui étaient interdites. Elle disait : « C'est ça que je n'aime pas, je ne veux pas me heurter chaque jour avec elle* [70]*. Je veux faire mon choix moi seule. »*

Alors elle disait : « Tu comprends bien cela ? » - « Oui, je comprends bien. » - « Attention, si tu ne respectes pas mes paroles, je te briserai [71]*, elle disait à Mboty. Regarde bien cet endroit. Tu expliqueras à Mahamoudou ? » - « Oui, dit Mboty, j'expliquerai. » - « Regarde ; il y a un petit* ambarasaha ici, *regarde-le bien* [72]*. »* [117] *- « Oui », dit Mboty, - « Allons. » Mboty expliqua aussi qu'elles étaient revenues en pousse-pousse, et en vérité il n'y avait pas de voitures, elle se déplaçait toujours en pousse-pousse pour aller au district, ou n'importe où.*

Quand Mboty vint me voir, je tenais une petite boutique près de la rue, je faisais « l'hôtel », les gens qui passaient venaient plus facilement. Alors, dans son rêve, elle dit à Mboty : « Appelle-le à sa boutique. » - « Ah, mais maintenant il dort. » - « Réveille-le ! » Je la vis me saluer après m'avoir réveillé, je lui demandai ce qu'elle avait à me dire. C'est là qu'elle m'expliqua cette histoire. Elle avait dit à Mboty de m'avertir : « Attention, explique au mpanjaka *cette histoire, parce qu'il est encore sceptique à mon sujet. S'il ne me croit pas encore, il verra très bien ce que je vais encore lui faire. » C'est ça que Mboty me disait. « Il faut que tu expliques au* rnpanjaka ! » - « Fais-moi *confiance, je lui dis, je lui expliquerai. » Alors après, Mboty et moi, on va se coucher. Mboty se réveille à cinq heures du matin et elle se souvient. Elle revient me voir, parce qu'avant de voir le* mpanjaka il *faut saluer son* manantany. *Elle redit son histoire : « Cette nuit j'ai*

---

70 Il s'agit de Tsiomeko Ndramamalikiarivo et Safy Mainty Ndramitetiarivo, filles d'Andriantsoly, inhumées toutes deux à Ambalarafia. Cette phrase fait allusion aux conflits rituels sans cesse provoqués par les *saba* de la première reine citée.

71 *Anao mbo 'tapabako :* expression caractéristique utilisée par les *saha* voulant exprimer la colère des rois qu'elles représentent. Peut-être une métonymie de *mbo tapahako vozoño* : « je te couperai la gorge », châtiment fréquent pendant les périodes d'indépendance politique sakalava.

72 Il s'agit d'un arbuste dont je n'ai pas pu trouver l'identification scientifique.

fait un rêve, je dormais, mon rêve était comme ça, comme ça, comme ça. » Nous allâmes ensemble jusque là-bas et je vis tous les endroits dont elle parlait. Elle répéta qu'elle lui avait dit : « Attention. Votre mpanjaka *ne me croit pas encore. Il va voir les choses que je vais faire s'il continue. » Elle dit qu'elle était bouleversée quand c'était arrivé. J'étais encore sous le coup : « Ah, l'enfant, tu as vu ça ? » Elle persista : « C'est ça que j'ai vu, » - « Vraiment, tu as vu ça ? » - « Vraiment, je l'ai vu. » - « Tu oserais soutenir cette chose ? » - « J'oserais la soutenir. » Bon. J'envoyai un Sambiarivo appeler deux conseillers, Hataka, Jomanadoany ; ils vinrent à moi ici. « Cette enfant est venue, voilà ce qu'elle m'a dit. Allons expliquer l'affaire qui est sortie sur cet enfant au* mpanjaka. » *Jomanadoany dit : « Allons avec cet enfant pour nous expliquer. » Alors on y alla tous ensemble, on alla chez Andriamamatatra* [73]*. « Qu'est-ce que vous avez à dire ? » On le salua, puis je dis : « Cette enfant a vu des choses quand elle dormait, elle a rêvé cette nuit. Pas moi, mais elle qui est ici. Ecoute-la parler de ce qu'elle a vu. Si C'est moi qui parle, je pourrais faire des petites erreurs, c'est elle seule qui doit parler. Parle, Mboty. » Mboty dit une par une les choses qu'elle avait vues, de la première à la dernière. Alors Andramamatatra ne* [118] *fut plus sceptique du tout : « Il faut faire vite avant qu'elle ne me tue. Elle est en fureur en vérité. Allez, Manantany. Maintenant l'affaire est dans tes mains. » Ça, c'était un vendredi que Mboty avait parlé. Andriamamatatra m'expliquait : « Lundi matin, il faut que vous alliez voir l'endroit dont a parlé Mboty. » J'allai là-bas le jour. Zaman' Dazé alla là-bas* [74]*. Nous appelâmes Tsimibiry qui vint aussi, puis Bazafy le chauffeur de l'automobile du* mpanjaka *qui nous emmena avec cet enfant, Mboty.*

Une fois arrivés là-bas, au canal nord [75]*, « c'est ici », dit-elle. J'appelai le* manantany [76] là-bas, *Jinoro ; nous l'appelâmes et, une*

---

[73] Nom posthume *fitahiaña* du roi Amada Ndramamatatrarivo, « le seigneur qui fit mille choses fortes ».

[74] Zaman'Dazé, le teknonyme de Tsimiory, le vieux conseiller d'une grande réputation auquel Mahamoudou Daoud, selon ses propres dires, se référait constamment dans les situations difficiles.

[75] Il s'agit d'un canal d'alimentation des rizières inondées environnant les *mababo.*

[76] Il s'agit du *manantany* et du *fabatelo* du *mababo.*

fois qu'il était venu, nous appelâmes une femme Mbohondraza qui était fahatelo, *et puis des grands du* mahabo *là-bas Mabavita : « Nous voilà, voilà l'affaire qu'emporte Mboty. » Nous nous installâmes pour regarder les endroits dont parlait cette jeune fille. « Allez, Mboty, va à l'endroit où vous vous êtes dirigées cette nuit. » Mboty dit : « Un peu en avant là-bas, il y a ce chemin que nous avons pris. » On fit a peu près quarante mètres, et il y avait en vérité un chemin.*

À partir de là, Mboty expliqua : « Il faut continuer, un peu plus loin on va tomber sur des épineux. Puis on va monter, et il y aura un petit manguier là, et puis encore après il y a cette pousse d'ambarasaha, *c'est là qu'on se tiendra pour avoir l'endroit. » Nous ne nous déplacions pas encore, l'enfant nous expliquait tout avant. Effectivement on la suivit, et le chemin était bien là. C'était une petite sente étroite, comme un chemin de gens qui vont faire leurs besoins. Je la suivais, nous allions toujours, on montait, on vit le manguier, celui-là même qui est au nord du* mahabo *maintenant. Il était encore tout petit à cette époque-là. Après une cinquantaine de mètres, on vit* l'ambarasaha *dont elle parlait. Mboty dit : « C'est ici que nous nous tenions. » Ce n'étaient que des buissons touffus, il y avait du* manevi-ky [77] *partout. Nous éclaircissions le chemin devant nous. Même un peu avant il y avait un grand trou, j'avais failli tomber dedans. Après, on l'avait comblé avec de la terre quand on avait commencé à sarcler pour éclaircir l'endroit du* mahabo.

[119]

On s'arrêta là, près de l'ambarasaha. *On pria, c'est Tsimibiry qui pria. « En vérité, Andrianamboniarivo* [78] *, si c'est toi qui as expliqué à Mboty toutes ces choses, si ce n'est pas des mensonges, si c'est bien ici l'endroit dont tu parles, montre-le-nous. Si ce n'est pas ça, qu'elle s'est trompée, montre-lui. » On disposa l'assiette de prière, on mit dedans une pièce d'argent* [79]*. On partit, les Antimababo de leur côté, et nous avec la voiture. On expliqua à Andriamamatatrarivo : « On a*

---

77 *imperata cylindrica.*

78 Nom posthume de Binao, « la reine au-dessus de mille autres », faisant allusion à sa grande popularité.

79 Accessoires nécessaires aux intercessions. Il s'agit de napoléons marqués 1860, souvent thésaurisés par les membres de la famille royale ou les possédées.

été là-bas. » - « Vous avez vu l'endroit ? » - « On l'a vu. » - « L'arbre dont a parlé l'enfant était bien là ? » - « Il était là. »

La nuit de lundi, il n'arriva rien. La nuit de mardi, rien. La nuit de mercredi, on ne vit rien. Le jeudi, c'est lui seul qui là-bas la vit, Andriamamatatra. Tout seul. « Tu ne crois pas encore en ces choses que je dis ? Cet enfant commet souvent des mensonges ? Où c'est simplement que tu répugnes à me suivre ? » Là c'était fini. Au chant du coq, il envoyait déjà quelqu'un me chercher : « Ah mon gars, ça y est, c'est arrivé. » Il m'expliquait, c'était à lui tout seul que c'était arrivé.

Mais, à ce moment-là, elle n'habitait encore personne. C'était toujours des rêves. Quelqu'un à la Mahavavy venait nous voir ; quelqu'un du Sambirano venait nous voir. Mais cette femme, la saha, *nous ne la connaissions pas,*

Alors, quand Andramamatatra eut accepté, quand je reçus l'ordre, je désignai des responsables provisoires qui resteraient sur place, Deux Makoa dAndavakotoko que je connaissais bien et qui seraient les premiers manantany *et* fahatelo *de Manongarivo : Motia et Ndrazana, et un homme qu'on désigna comme* manantany *émissaire d'ici qui s'appelait Fagnivo. Il venait de Sakatia. Son* fahatelo *serait Tolybasy, de Bovoay* [80]*. Une fois que les chefs étaient nommés, on put rassembler tous les gens du* mahabo be *et on les fit sarcler : « Sarclez ! » Ils ne savaient pas exactement ce qui se passait, ils obéissaient. Mais j'expliquai - « Attention, tout doit être éclairci, mais cet arbre,* l'ambarasaha, *ne le coupez pas pour l'instant. » En quinze à vingt jours, tout l'endroit était propre. Tous les jours j'allais le matin, puis je revenais l'après-midi, je faisais l'aller et retour.* [120] *Jusqu'à ce que tout l'endroit soit net. Quand ce fut fait, je décidai d'aller à Ampasimena. Eux aussi* [81] *fournirent des gens : un* manantany *qui s'appelait Boba, un Zafindramahavita, le descendant du Boba célèbre là, qui avait hérité de son nom. Avec lui, le* fahatelo *qui s'appelait Voady.*

---

80 Il s'agit d'hommes désignés comme responsables du travail rituel uniquement pour cette période. Leur désignation « duplique » de manière éphémère les structures d'autorité du *mahabo* et du *doany*.

81 Au couple de *doany* l'un politique (Andavakotoko), l'autre religieux (Ampasimena), correspond un double appareil de conseillers dont la compétence est limitée territorialement. Aussi les responsables de la Grande Terre ne sont-ils convoqués que symboliquement.

Et puis ils emmenaient leurs gens, beaucoup de gens avec eux, on emmène toujours beaucoup de gens dans ces cas-là. Et puis ils emmenèrent un petit mpanjaka *Bemihisatra qui s'appelait Miarigny, d'Ambaliha* [82].

Ici on prit comme mpanjaka *Tafara, dAmbendragna, un Marotsiraty. Et puis un Antimanaraka de Bemanondrobe* [83].

Et puis, quand tous ceux-là furent désignés, ma sœur mourut à Anjoan et je dus partir. Alors on arrêta tout. Ceux qui résidaient déjà là-bas [à l'emplacement du futur rnahabo] *reçurent l'ordre de ne plus bouger. Je partis deux mois à Mutsamudu, j'y restai deux mois. 1938 arriva.*

Quand je revins, je voulais en finir vite, j'appelai tous les Bemihisatra que je connaissais, et j'en connaissais beaucoup. J'en appelai à Ambilobe, à Diego [84]*, jusqu'à Majunga.*

On se mit au travail. On réunit des pierres et du sable, des pierres parce qu'Andramamatatra dit : « Faites un caveau de pierre. » Il ne voulait pas faire les choses comme d'habitude, il voulait des pierres pour son aînée. Et c'est d'ailleurs à ce moment-là qu'il « prit » son nom : Andriamamatatra, depuis là, depuis ce moment-là, parce que les gens remarquaient qu'il voulait construire des choses dures, fortes (fatatra).

On prit du sable à Ambatozavavy, parce qu'il y avait cette place [121] *sacrée là-bas où les gens n'avaient pas le droit d'uriner, qui*

---

82 Dans ce que le vocabulaire politique sakalava nomme « tête des *fanompoaña* », ces individus responsables transitoirement de la bonne marche du travail rituel, sont nommés de manière paritaire des *ampanjaka* de petit statut liés aux Bemihisatra *(anadoany)* qui n'ont d'autre mission que de surveiller du regard les acteurs de la cérémonie (jadoňo) et d'agir comme témoins si une faute vient à être commise.

83 Les Marotsiraty d'Ambendraňaà Nosy Be sont issus d'un groupe originaire du Boeny ayant appuyé en particulier la fameuse *mpanjaka* de Mitsingo Barera. Les Antimañaraka sont également des *anadoany* Bemihisatra très liés aux rois.

84 L'appel des Bemihisatra de Diego et d'Ambilobe fut facilité par les liens familiaux que Mahamoudou Daoud entretenait avec des parents proches dispersés dans ces villes, et avec qui il a toujours entretenu des contacts très étroits, se déplaçant au moins deux fois par an pour y passer de longs séjours.

était respectée [85]*, et puis à Fascene, parce que c'était le premier* doany *de Nosy Be* [86]*. Mais avant il fallait désigner des Jingo pour laver le sable avec du miel cuit, parce que de temps en temps il y a des gens ordinaires qui passent et alors, même si le sable vient d'endroits sacrés, le sable est souillé. C'est le lundi qu'on prenait le sable à Ambatozavavy, et le vendredi à Fascene. C'est tous les Antandrano de Befotaka qui prenaient ces grandes quantités de sable, le déposaient à l'endroit voulu, puis repartaient. On prit les pierres à Andranobe, dans la concession de Paul Gaston qui était instituteur d'Andriamamatatra quand il était à Anorotsangana.*

Quand tout fut prêt, il fallut chercher un maçon. Ce n'était pas difficile, il y avait beaucoup de gens qui cherchaient du travail. Le mpanjaka *Bako, moi, le* rangahy *Ankiaka, on se mit d'accord avec un Sénégalais qui s'appelait Marijiany et qui serait responsable de la construction du caveau. On fit une convention écrite d'à peu près 3 000 F de l'époque. En août 1938, la construction commença, la construction du* zomba faly. *Ce jour-là, ce fut Ndriamamitraña* [87] *qui trouva le chant funéraire, il y en avait deux ; le premier c'était :*

Andrianaboniarivo qui parcourt les îles
Tu es revenue
Tes parents t'ont fait revenir
Nous sommes tes esclaves
Nous te servons

---

85 Il s'agit de ces « terres saintes » (*tany masigny)* disséminées principalement sur les littoraux qui, paradoxalement, sont décrites comme antérieures à l'arrivée des rois. Le choix du village d'Ambatozavavy correspond à l'ancienneté de son *mababo* antérieur à celui d'Ambalarafia, et contrôlé par des *anadoany* liés aux groupes Bemazava du Sambirano.

86 De même, le choix de Fascene correspond à l'ancienneté des droits exercés par les dynasties Zafy ny Fotsy Antankaraňa sur le Nord. Fascene fut le premier *doany* Zafy ny Fotsy de Nosy Be, sans doute contemporain de la fuite d'Andriantsoly et de sa famille proche depuis Majunga jusqu'à Anorotsangana, soit environ les années 1820.

87 Ndramamitranarivo est le nom posthume du fils de Tsiomeko, Aňono, fondateur en 1849 des groupes Bemihisatra d'Antognibe-Analalava.

et le second, je ne me souviens pas bien. Et puis alors il y avait un charpentier qui s'occupait des bois de la construction, à chaque fois pendant la construction il y avait les moasy *d'Adramamatatra et là ils avaient enlevé les mauvais sorts qui pouvaient être sur le bois et les pierres, et alors il y avait un bœuf, ils avaient enlevé les mauvais* [122] *sorts avec le bœuf et puis enterré du* hasigny [88] *et des médications qu'on* fait *toujours, pour que l'endroit conserve la fraîcheur* [89]. *Les planches, les madriers, tout ça, on avait été les chercher sur les terres d'Andramamatatra à Anorotsangana,*

Le chef Marijiany qui faisait ce travail vint m'avertir que c'était fini en mai 1939. Alors j'envoyai à tous les conseillers l'ordre de prévenir les Bemihisatra de se préparer pour aller la chercher là-bas. Et puis Andramamatatra alla demander une autorisation à l'administration, et il l'obtint. Parce qu'il fallait une autorisation pour la déplacer.

C'était quelque chose de très difficile d'aller la chercher là-bas. J'étais chef pour aller là-bas, et puis il y avait le fahatelo *d'autrefois à Ampasimena, Tombobandroko. Nous étions les deux responsables du*

---

88 Dans les aody souterrains de protection des lieux sacrés le *hasigny* (Dracoena reflexa Lam.) est très souvent inclus, à l'état de graines. Il est sans doute intéressant de noter qu'il s'agit également de la médication réputée la plus efficace pour guérir ces maladies aux symptômes divers censées être provoquées par cette transgression « par essence » qu'est l'inceste.

89 Le texte sakalava pose ici d'insolubles problèmes de traduction dus à l'existence d'un langage particulier aux faits royaux. L'expression exacte est *mahazo fanafana : « conserver* la chaleur ». De même dit-on d'un *ampanjaka* malade qu'il est *nintsynintsy* (froid). Mais si l'on se réfère à des conversations liées à des événements non fortement ritualisés, la locution *nintsynintsy* a, pour les *ampanjaka* comme les roturiers *vobitry,* une connotation de bien-être. Un endroit ou une terre est dite chaude lorsqu'on y constate l'apparition de maladies fréquentes. Dans la médication traditionnelle, toute une symbolique de la fraîcheur est associée à la guérison. Une potion ayant été appliquée sur le corps d'un malade et l'ayant guéri doit être mise ensuite à l'abri dans un endroit considéré comme « frais » (tronc d'arbre humide, marécage), la maladie étant sinon censée passer dans l'endroit « chaud ». En fait, on est en présence ici d'une inversion structurale d'un vocabulaire, puisqu'il s'agit simplement d'opposer un terme « royal » au terme usité normalement par les roturiers et qui a pour effet d'opposer deux « ordres » politiques. J'ai préféré traduire *fanafana* par « fraîcheur » dans l'optique de l'usage général du terme.

fanompoaňa. *Et puis Tsimibiry. Après ça, il y avait quelqu'un qui s'appelait Tsaralaza, un Tsimihety qui savait manier les choses précieuses* [90] *; et puis surtout il savait bien regarder, parce que ça faisait longtemps, il ne fallait rien perdre. C'aurait dû être un Antankoala, mais ils ne savaient pas s'y prendre. Il fallait bien prendre quelqu'un ; Tsaralaza là, ça ne venait pas par sa catégorie, mais c'était un spécialiste de la chose. Il était bien connu à Antsohihy. Il y avait des Jingo, Tsimibiry le Sakalava. Mais c'était lui qui savait faire ça. Il y avait des centaines de pirogues qui traversèrent. Quand on arriva* [123] *le matin, moi le* fahatelo *et Tsimibiry, les gens du* mahabo *nous appelèrent, et on fit venir Ndramandrambiarivo sur sa* saha si *jamais notre chemin n'était pas clair pour elle* [91]*. Mais rien de ce qu'elle disait ne pouvait nous attrister. Alors, après ça, les crieurs nous appelèrent* [92] *à la porte. Tsimibiry fit le* fantoko [93]*, et puis, quand ça fut fini, on entra. On commença à « creuser le ciel », Tsimibiry et moi, qui étions là seuls maintenant dans l'enceinte. Il y avait des gens qui étaient rentrés, mais personne d'autre que nous n'avait le droit de regarder dans la fosse. Pendant toute la nuit, on a travaillé. Le matin du lundi, tout était fini, le cercueil avait été amené par les gens d'Ampasibe au nord du* mahabo.

On partit le lundi matin. Il fallait faire un grand détour [94] *parce*

---

90 *Raba sarotro.*

91 *Tsôh'lalanay tsy mazava aminany : la* métaphore du *chemin* est fréquemment utilisée pour décrire des desseins politiques quels qu'ils soient. Ndramandrambiarivo est le nom posthume de Safy Mizongo, mère de Binao, qui seule pourrait s'opposer à ce que sa fille quitte Tsinjoarivo où elle est elle-même inhumée.

92 *Hanim boay,* littéralement « la nourriture à caïmans ». Il s'agit de Sambiarivo de petit statut ayant pour fonction d'appeler les gens massés autour des maisons en contrebas des enceintes funéraires, afin que les actes rituels qui se déroulent auprès de la porte de *mababo* ou à l'intérieur de l'enceinte funéraire puissent commencer.

93 Avant tout acte rituel lié aux *mahabo,* l'intercesseur du royaume, ou, lorsqu'il s'agit de travaux peu importants, l'intercesseur du *mahabo lui*-même, fait une adresse aux ancêtres royaux afin de leur rendre clairs les actes rituels qui vont suivre.

94 Ce détour est provoqué par l'opposition symbolique « souverain vivant » / « souverain mort », le premier étant censé être pollué par tout contact ou tout lien avec des faits ou des objets funèbres.

qu'on n'avait pas le droit de passer près du doany *[Andavakotokol.*

On passa par Madirokely, puis Antsaolaňana. Une fois près de Manongarivo, on ne pouvait pas rentrer directement. On s'arrêta à l'Antsiandrarafa à l'ouest du grand mahabo. *Là, les Antimababo faisaient un abri temporaire qui devait être fini en une seule journée. On la fit rentrer dedans. Elle attendit le mois d'août, parce que c'était un mois interdit. En septembre, on la fit rentrer dans sa demeure. On ne pouvait pas la faire rentrer en juillet, parce qu'à ce moment-là la porte n'était pas faite encore, C'était une porte en fer que la voirie municipale avait forgée.*

Et puis après, on commença à travailler le ferañomby *et la résidence des accessoires, et c'est précisément à cette époque-là que Hangataby rencontra cette femme, et qu'il appela.*

Bon. Après, elle demanda des vêtements de tel ou tel aspect, des ustensiles. Je lui achetai tout, je préparai tout. Mais ce n'étaient pas [124] *encore les objets dont s'était servi Ndranañabobiarivo, parce que ceux-là, c'était seulement au moment où on la ferait venir qu'on lui demanderait de les reconnaître. Il fallait encore qu'elle nous satisfasse ici, qu'on sache si elle était une vraie* saha. *Elle ne pouvait pas venir directement. Alors, à ce moment-là, elle expliqua : « Je ne viendrai pas encore ce mois-ci. Quand la lune sera pleine, il faudra que vous envoyiez des gens me chercher. » Alors là, son mari fit une requête : « Cette année, dit-il, est déjà presque finie, nous viendrons l'année prochaine. » C'était 1941.*

En 1941, je désignai des gens pour aller la chercher, moi je restai là pour préparer les choses. J'envoyai le fahatelo *qui s'appelait Soro, un vieil homme* fahatelo ici *à Andavakotoko qui serait chargé d'aller la chercher. Il y avait peut-être avec lui trente personnes, des conseillers, des suivantes, pour lui faire une escorte. Ils l'emmenèrent et lorsqu'elle arriva au* doany, *on la mit dans la maison d'une femme qui s'appelait Misa, qui était une cadette du chef des* marovavy, *et elle avait une grande maison. C'était un hôte, il fallait lui donner une grande maison.*

Lorsqu'un jour faste, un lundi arriva, elle alla là-bas. Et cette femme n'était jamais venue ici depuis qu'elle était toute petite. Elle n'était venue qu'un court moment à ce moment-là quand elle était petite enfant, parce qu'à ce moment-là son oncle maternel avait fait

quelque chose là-bas à Analalava ; alors il avait été condamné à la prison et il était venu avec la mère de cette femme. Ils étaient restés quinze jours, étaient partis, et jusqu'à ce moment elle n'était jamais revenue. C'était son deuxième voyage ici. On avait fait des recherches approfondies sur elle en attendant qu'elle vienne. Nous connaissions sa mère ; elle, nous ne la connaissions pas évidemment parce que c'était encore une enfant. Ils habitaient ici près de la mer, il y avait une maison que beaucoup de gens louaient venant de la Grande Terre, près de l'école, des gens des boutres, des patrons de boutre, des gens qui vendaient du riz. Son oncle maternel et sa mère, beaucoup de gens les connaissaient. Mais, elle, personne ne la connaissait, c'était encore une enfant, Alors, le lundi, elle alla voir Andramamatatra. Et elle lui détailla toutes les choses de sa vie, même les plus secrètes que personne d'autre sans doute ne connaissait. Des choses qui concernaient leurs maisons où ils avaient habité ensemble, des choses qui étaient contenues dans des valises. À nous, elle nous parlait de choses générales parce que c'était les choses que nous avions vues, mais c'était là-bas au zomba que la conversation était la plus fournie, elle parlait de choses qu'Andramamatatra était [125] seul à connaître : « Il y a une chose qui est comme ça que j'ai rangée ici, il y a une chose qui est comme ça que j'ai cachée ici. »

Andramamatatra l'écouta jusqu'à ce que les larmes lui sortent des yeux, parce qu'il croyait trop à ce qu'elle lui disait.

Elle resta ici à peu près une semaine. On lui donna du riz blanc. On jouait chaque jour, les suivantes dansaient.

Au bout d'une semaine, je fis prévenir le mahabo : « Attention, elle arrive. » On prépara tout. D'abord on loua un pousse-pousse il fallait quelqu'un qui ait l'habitude, c'était un de ces pousse-pousse avec une seule roue, c'était quelqu'un qui avait l'habitude de transporter les vazaha de l'administration.

Elle n'alla pas tout de suite à Manongarivo, elle alla d'abord au grand mahabo. Elle alla saluer son aînée d'abord, c'était son aînée e de loin », mais c'était son aînée. L'après-midi, elle demanda qu'on lui accorde de partir pour monter à son village.

Là on la fit monter au fantsina, pas au fantsina actuel, le fantsina qui avait été érigé près du grand manguier du nord. C'était un fantsina provisoire. Et là tous les saha étaient groupées, Ndramamaliki

était venue aussi. Et là il fallait qu'elle recommence à montrer qu'elle était bien Ndranamboniairivo en vérité. Elle l'avait déjà fait ici au doany *avec Andriamamatatra, mais ceux du* mahabo *là-bas n'avaient pas confiance, il fallait qu'elle détaille encore toutes ces choses qui lui étaient liées : « Je suis Ndrananaboniarivo », elle dit ; « vous avez fait monter toutes mes choses ici* [95]*, il y a mon verre en argent, il est là », elle disait, en montrant la* zomba faly. « Il y a *une cuillère en argent là », et ces choses-là il y a peu de gens qui les connaissent : le* manantany *et le* fahatelo *du* mahabo, *moi, mais les Bemihisatra sont loin de les connaître. Elle leur détailla tout. D'abord ils emmenèrent des objets qui n'étaient pas à elle : « Ce n'est pas ça. Prenez ma chemise qui a des fleurs comme ci et comme ça sur elle. Mes vêtements, voilà comme ils sont, leur soie est de telle qualité, voilà leur couleur, » Tout le monde était d'accord, et à ce moment-là on dit : « Elle nous a réjouis* [96]*, c'est-à-dire nous sommes sûrs d'elle. » On lui donna provisoirement la maison du* manantany *là-bas. Et puis elle demanda, comme elle était habituée* [126] *à parler et à rire avec beaucoup de gens, que ce soit à Ampasimena ou ici, qu'on lui fasse une grande maison : « Faites une grande maison. »*

B. Analyse du conflit initial

1. Il convient, dans un premier temps, d'analyser la nature exacte de la situation conflictuelle initiale. Les faits biographiques liés aux rôles Politiques internes joués par Binao et Amada de leur vivant doivent être rappelés.

Binao [97] fut l'une des premières détentrices du pouvoir traditionnel monarchique, après l'ouverture du territoire sakalava à la colonisation, à être pressentie par l'administration coloniale. Une entrevue à Tananarive avec le résident général lui garantit la bienveillance du nouveau pouvoir en échange d'un contrôle indirect français sur des réseaux que

---

95 Après l'enterrement d'un mpaniaka, tous les objets ayant été en contact avec son corps l'accompagnent dans l'enceinte funéraire.

96 *Sengananay.*

97 Zoky Tsiomeko est, en effet, une collatérale de Binao de la même génération qu'elle (fille d'une fille d'une sœur du père de la mère de Binao).

sa position lui permettait de contrôler. Elle avait été légitimée en 1881 à l'âge de quatorze ans et avait toujours abandonné les décisions de gestion aux mains d'hommes tels que son père Bebaka, issu d'un groupe Zafindramahavita de haut statut, ou, à la suite de la mort de celui-ci à des hommes comme le gouverneur politique Bao, fils de Bebaka, mis à la retraite d'office en 1917, voire à ses différents époux. Il est peu surprenant dans ces conditions que son souvenir, encore vivace dans le Nord-Ouest, soit celui d'une personnalité généreuse mais presque faible *(malemy),* préoccupée surtout de ses amitiés féminines, entourée quotidiennement dans le grand village qu'était à l'époque Ampasimena d'un nombre de personnes que l'emphase des informateurs fait atteindre à des centaines. La générosité, qualité essentielle des *mpanjaka,* la décrit tout d'abord dans l'esprit sakalava. Forte en effet de la promesse française de protection, riche de terrains titrés sur le conseil du capitaine Pennequin, commandant le corps expéditionnaire français lors de la révolte du Sambirano, que des gages périodiquement annulés par l'intermédiaire de commerçants indiens d'Anorotsangana transformaient en argent liquide, une politique de dons et d'adoption la rendaient populaire même aux yeux de ces concurrents éventuels qu'étaient : les collatéraux de la famille royale également descendants directs d'Andriantsoly. Amada, son cadet de quatorze ans, ronge son frein dès l'instant où [127] il réalise que sa position d'enfant de Safy Mizongo est privilégiée dans la course au pouvoir. Très tôt nommé, par l'intermédiaire de sa sœur alors bienveillante, sous-gouverneur politique à Anorotsangana, son installation à Ampasimena le met en contact direct avec celle qu'il considérera de plus en plus comme une rivale. Entre 1910 et 1923, date de la mort de sa sœur, se pressent auprès de lui des responsables politiques voyant en lui le successeur très probable, Kavy, sœur germaine de Binao, mourant en 1912. Le conflit est structuralement fondé qui fait se heurter les deux personnalités. En effet, l'idéologie agnatique qui abandonne les pouvoirs réels aux mains des hommes même dans les groupes *mpanjaka, plus* indifférenciés que les roturiers, s'oppose ici à la qualité de reine qui permet à Binao de traiter au moins métaphoriquement son frère cadet en « enfant » - c'est elle et non ses conseillers qui choisiront l'une des premières épouses d'Amada - et de lui opposer des conduites que la personnalité d'Amada accepte mal. Cohéritier de Safy Mizongo, il supporte encore moins la politique « de prestige » de sa sœur, appréhendant, lorsque son tour viendra d'hériter, une diminu-

tion considérable des réserves de valeur gérées par les conseillers de sa sœur. Paradoxalement, les pouvoirs de gestion qui lui sont échus dès son installation à Ampasimena sont relativement étendus. Les procès-verbaux de bornage le citent comme témoin en compagnie fréquente du *manantany* d'Ampasimena, Bao, et de Charles Linta, mari de Binao. Mais un pouvoir total lui est refusé par une condition qui est un donné sociologique : il est issu d'un Comorien, et ce fait le contraint pratiquement à ne chercher d'appuis que dans les communautés comoriennes, envers qui les Zafindramahavita qui contrôlent les postes importants professent quelque mépris, malgré leur caractère commun d'islamisés, malgré la présence à Andavakotoko d'un responsable local, Daoud, né d'une mère sakalava et d'un père anjoanais. Il est aisé de percevoir que cette situation conflictuelle est due à la juxtaposition de deux individus contemporains placés dans des positions quasi symétriques pour le pouvoir. Il paraît très vraisemblable que les traits principaux de la personnalité d'Amada seront forgés dans cette nostalgie d'un pouvoir qui lui paraît d'autant plus à portée de la main qu'il en exerce certaines prérogatives, au moins à titre informel.

Le conflit initial du processus s'inscrit donc dans la continuité de cet antagonisme jamais ouvert mais reconnu, d'autant qu'Amada ne se faisait pas faute du vivant de sa sœur d'énumérer ses griefs, que Binao considérait selon une attitude indulgente et laxiste. Mais si [128] ces considérations déterminent des conflits entre contemporains, expliquent-elles l'apparente volonté de dénier, au plan rituel et idéologique cette fois, toute réalité à cette croyance omniprésente dans les systèmes monarchiques du Nord-Ouest, la présence posthume des souverains morts dans le jeu politique ?

2. Car il serait tout aussi cohérent de considérer l'interprétation inverse : celle qui tend à faire de la mort de Binao une libération des capacités sociologiques et politiques d'Amada, qui effectivement reçoit alors la légitimité Bemihisatra et l'ensemble des biens qui s'y attachent. Les interprétations des informateurs montrent à cet égard des confusions significatives, d'ordre idéologique. Pour les uns, Amada aurait alors montré un trait de caractère très lié, on l'a vu, à sa coexistence avec sa sœur : l'économie. L'enterrement de Binao à Tsinjoarivo, qui est un *mahabo* déjà constitué, aurait impliqué moins de frais que la création d'un nouveau *mahabo*. Mais cela suppose que ce trait

avaricieux, alors mis en balance avec une règle fortement intériorisée qui consiste à respecter les volontés d'inhumation *ante mortem* des *mpanjaka,* l'aurait emporté sur cette dernière. Pour les autres, les faits de rivalité liés à l'ambition d'Amada, provoquée elle-même par sa position structurale, suffisent à expliquer une volonté d'émancipation, fût-ce après la mort de Binao : « Elle m'a commandé vivante, elle ne me commandera pas morte », telles sont les paroles que prêtent au souverain certains de ses conseillers encore vivants.

Dans les deux cas, il convient cependant d'observer qu'il y a, en tout état de cause, transgression. Si les explications des informateurs décrivent sur un plan psychologique le conflit, ils ne font que décrire selon un autre langage la transgression d'Amada, non l'expliquer. La pensée d'une telle décision sur le mode psychologique ne saurait être satisfaisante, puisque les acteurs au-delà de leurs intentions mêmes sont déterminés sociologiquement, en l'occurrence dans le cadre d'un champ politique [98].

3. Aussi faut-il considérer les éléments permettant de comprendre tout d'abord la décision de Binao d'avoir à elle seule un *mahabo,* Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas là d'une transgression, mais d'un choix permis par le système, laissant, ainsi qu'on l'a mentionné, [129] la possibilité aux individus de statut royal de choisir avant leur mort leur lieu d'inhumation. La volonté de reposer seule dans un lieu choisi par elle consiste d'une autre façon à s'éloigner de sa mère, *ampanjaka be* comme elle, inhumée à Tsinjoarivo et considérée comme sa maîtresse *(tompony).* Bien qu'aucun conflit particulier ne soit notable entre les deux femmes de leur vivant, Safy Mizongo étant morte alors que sa fille était à peine adolescente, il paraît licite de considérer cet éloignement comme un acte d'indépendance au moins *sur le plan de cet ensemble d'informations simultanément sociologiques et symboliques que sont les tombeaux royaux.* À la date de la mort de Binao, en effet, plusieurs membres du groupe de descendance centré sur Andriantsoly se trouvent déjà inhumés à Tsinjoarivo. Binao se trouverait ainsi confondue, lors des événements rituels, avec l'ensemble de ses corésidents posthumes, et confondue à eux lors des cérémonies, ou au

---

98 Au sens de M. J. SWARTZ, V. W. TURNER et A. TUDEN, op. cit., p. 4 et s.

mieux placée dans l'ordre des priorités des travaux rituels en deuxième position après Safy Mizongo. Or, le désir de donner, en même temps que la légitimité monarchique, un souvenir politique fort qui déterminera en partie la conduite générale du ou des groupes de descendance est un donné chez tous les souverains sakalava. Il suffit pour s'en convaincre de constater avec quel respect, voire avec quelle complaisance, les Bemihisatra parlent actuellement de la « maîtresse de Mationgarivo », qualificatif usuel de Binao qu'un examen diachronique des faits montre voulu par elle. De plus, si l'on considère à ce premier niveau d'analyse que le choix d'un lieu d'inhumation est une sorte de legs symbolique d'un souverain à ses descendants, il ressort que la fondation de Manongarivo groupe, selon un mécanisme très net dès la mort d'Amada en 1968, la lignée *(taranaka)* et, une génération après, le segment de groupe propriétaire du pouvoir chez les Bemihisatra, Tsinjoarivo n'ayant depuis Binao fait l'objet d'aucune inhumation de parents très proches (germains, demi-germains ou enfants) d'un souverain Bemihisatra. Mais s'y groupent par contre les collatéraux lointains, tant au sens généalogique que résidentiel, ainsi les descendants directs de la fameuse *mpaniaka* de Mitsinjo Barera, et certains descendants de Safy Mainty, sœur aînée de Safy Mizongo. Il y avait dès lors dans la volonté de Binao une implication pratique dont elle fut peut-être consciente, celle de s'affirmer à l'origine d'un groupe de descendance au style politique nouveau, de s'opposer ainsi sur le plan idéologique à la représentation à sa mère. En effet, si les conflits entre Binao et sa mère semblent absents, les oppositions sociologiques sont fortes. Ces oppositions tiennent sur le plan général à l'apparition sur la [130] scène politique du Nord-Ouest d'un acteur nouveau, l'appareil colonisateur français. Alors que la plus grande partie du règne de Safy Mizongo se passe dans un territoire encore soulevé par les *fahavalo* et les incursions hova, aux frontières indécises, alors que les rapports d'amitié affichés à l'égard de la reine par le petit corps expéditionnaire installé à Nosy Be cachent mal une méfiance instinctive, Binao, on l'a vu, est entièrement installée dans le giron français, imprégnée de l'idéologie « progressiste » qui l'amène à se faire auprès des Bemihisatra l'apologue de l'instruction scolaire, de l'occidentalisation. Ces traits correspondent sur le plan interne à de nombreuses modifications de l'ordre social, notamment dans le domaine politico-rituel : ainsi le tanguin, encore utilisé secrètement par Safy Mizongo en matière judiciaire, est abandonné au profit d'autres procédés moins

brutaux ; la mort des rois ne détruit plus, dans un gigantesque incendie purificateur, le village royal *(doany) ;* une capitale politico-religieuse, dépositaire des reliques royales restituées à Majunga par Gallieni puis redistribuées, se voit adjoindre une capitale purement politique, Andavakotoko, dont l'importance se fera jour sous Binao, résident alors à quelques centaines de mètres de l'important centre de décision qu'est le district de Nosy Be.

Ces deux faisceaux d'éléments convergents semblent ainsi motiver la séparation symbolique de Binao et de sa mère, qui « joue » ou représente, sur un mode théâtral ou rituel, la naissance de nouvelles solidarités.

4. Paradoxalement, si l'on admet ce premier couple antagoniste comme exact, ce sont précisément ces nouvelles solidarités liées à l'ordre idéologique posthume que refuse Amada entendant enterrer sa sœur à Tsinjoarivo. Dans le même mouvement, il entend quant à lui la rejeter « du côté » de Safy Mizongo. « Il est convenable qu'elle rejoigne sa mère », furent ses propres mots *(tsisy fomba manjary izy io bafa tsy mañatono mindrany* ; litt. : « Il n'est pas de règle convenable en la matière autre que celle qui la fait rejoindre sa mère »).

De la fidélité à une sœur rivale ou à une mère éminente qu'il n'a pas connue, Amada choisit donc cette dernière solution. Peut-on penser que cette décision solidaire correspondait sur le plan rituel, seul pertinent en la matière, à ce que les sanctions surnaturelles censées provenir quoi qu'il en soit de chacune des deux inhumations fussent alors mises en balance ? Cela supposerait qu'Amada ait pris en charge les possibilités de sanctions émanant de Safy Mizongo à Tsinjoarivo si sa fille ainée ne la rejoignait pas. Ce qui est vraisemblable [131] car son accès au statut d'ampajaka be le rend porteur du *tigny*, de capacité de sanctions surnaturelles. Sur le plan structural, ces dispositions créent au contraire un couple posthume Safy Mizongo-Binao, auquel s'opposerait l'éventuelle inhumation d'Amada dans un lieu différent. Le problème a certainement dû se poser puisque, avant sa mort, il décida que sa place à Manongarivo serait au nord du mausolée de Binao,

la dominant en quelque sorte [99].

5. La considération de ces deux couples (Safy Mizongo-Binao, Binao-Amada) permet de percevoir la formalisation du processus aboutissant à la décision solitaire d'Amada.

D'un côté (Binao-Safy Mizongo), un souverain vivant s'oppose à celui dont il tient sa légitimité ; la situation se répète pour le couple Binao-Amada. Or, ainsi que l'ont montré des travaux classiques, la position structurale la plus chargée de contradiction dans les systèmes monarchiques est bien celle de souverain suprême, lequel se doit idéo-logiquement et structurellement d'assumer, dans une hiérarchie univoque, une place « hors système ». Dans la pensée politique du Nord, la difficulté inhérente à classifier le souverain suprême est clairement signalée dans nombre de rituels spectaculaires, et plus particulièrement dans ceux exprimant l'unicité du souverain régnant : les souverains sakalava ne sont jamais enterrés deux fois ; les rituels funéraires ne se passent qu'en un seul jour, de même que les enterrements royaux ; les plus grandes difficultés apparaissent dès l'instant où, comme à Andavakotoko, des faits de coexistence apparaissent (ainsi Fatoma, fille aînée d'Amada, et Ahamady Andriantsoly, son frère cadet).

Il est assez remarquable que, dans ce double processus de décisions contradictoires, les positions émanent précisément de souverains suprêmes, lesquels se distinguent, répétons-le, dans l'ordre idéologique par leur capacité de porteur du *tigny*, tant au sens agressif que passif : ils peuvent « toucher » (mahavoa) les transgresseurs, ils peuvent être touchés eux-mêmes en tant que transgresseurs. À chacun de ces passages où la légitimité change de main, les rôles politiques changent : un souverain suprême passe au statut d'ancêtre royal et un *jado* (prétendant) devient souverain suprême. Mais ils ne peuvent être touchés par leurs descendants : il y a là une homologie entre le parcours du tigny royal et les oppositions possibles, dont la logique finit par déterminer Amada à désobéir à sa sœur morte. Sur le plan [132] pratique cette fois, cette transgression qui ne se situe jamais que sur un plan idéologique a cependant des implications pratiques, précisé-

---

[99] « Le nord est fort », dit-on *(avaratra to mahery).*

ment dans la mesure où le niveau des croyances est en liaison organique avec l'ordre politique réel. Ainsi, pour répondre à la question posée au départ - quelle est la nature exacte de la situation conflictuelle initiale ? - peut-on dire qu'il s'agit d'une tentative de maximisation solitaire du jeu des possibles politiques : Amada privilégie le profit que, vivant, il pourrait tirer de l'ordre symbolique particulier qui émanerait de l'inhumation de Binao allant rejoindre sa mère, symboliquement « adoptée » par elle, dans des relations jouées par les possédés légitimes *(saha)*. Le pouvoir vivant oublie dans sa décision qu'il est institutionnellement en communication avec le pouvoir mort, dont les décisions le dominent, et prend à la lettre la qualité métaphorique de *tomponndrazaňa* (maître de ses ancêtres). Ce scepticisme tant au sens commun qu'au sens religieux annule la référence aux ascendants et, sur le plan structural, s'apparente à l'acte initial d'une *segmentation*. Mais il faudra retenir qu'il ne s'agit là que d'une segmentation dramatisée, n'offrant nulle pertinence sur le plan de la territorialité, de l'héritage, et en général sur le plan des normes sociologiques pratiques, sinon, répétons-le, à ce deuxième niveau où le respect des croyances liées à l'ordre politique influence en retour celui-ci.

6. Enfin, d'après ce qui précède, il est immédiat que le conflit est lié à l'ordre diachronique des successions et à ces groupes arbitrairement délimités que forment à chaque génération le souverain suprême et ses proches, inévitables rivaux pour peu que la durée pendant laquelle ils coexistent soit suffisante pour mettre en présence deux personnes « adultes ». Il serait tout à fait illicite, cependant, de considérer que les conflits liés aux volontés d'inhumation et, au-delà, à l'ordre politico-religieux général soient « structuraux » au sens classique du terme, c'est-à-dire directement déterminés par les règles sociologiques des successions et de recrutement. Au contraire, les analyses précédentes ne se rapportent qu'à des situations conjoncturelles qui ont un rapport étroit avec les *marges* du système politique, étant directement impliquées dans la décision d'un souverain suprême choisissant d'offrir une image symbolique d'elle-même, et *par là* dans la relation de son successeur. En tant que les tombeaux royaux et la disposition symbolique qui les régit déterminent la nature ultérieure des interventions des morts dans le jeu politique, il est compréhensible maintenant qu'Amada se refuse à fonder, pour sa [133] soeur, un tombeau royal

qui sanctionnerait *ad aeternam* la position éminente de la morte dans le souvenir politique. C'est à nouveau une décision solitaire qui s'oppose à une autre décision solitaire : un vivant investi d'un pouvoir prestigieux qui s'oppose à une morte envers laquelle la fidélité s'impose. Pour les conseillers royaux qui sont dépositaires de la bonne marche de l'ordre socio-politique, c'est une situation conflictuelle douloureuse car l'ordre social est menacé par l'affrontement de normes incompatibles. L'affrontement direct avec Amada est impensable ; mais impensable aussi sa désinvolture à l'égard des dernières volontés de sa sœur. Bien sûr, les conseillers privilégiaient la fidélité de Binao, mais cela en privé, alors qu'ils n'agissaient pas ès qualités. Pour eux, cette dernière l'emporte, mais les moyens institutionnels manquent pour signifier au détenteur du pouvoir leur hostilité. La définition des pôles du conflit est simple : la décision d'Amada s'oppose à un ordre politico-religieux, ou idéologique, défini par une action contraire des dépositaires de cet ordre, les conseillers royaux. Mais cette action contraire qui donne au processus de fondation son mouvement n'est elle-même possible qu'à la suite de l'apparition de ces deux instances créant ou affirmant la légitimité de la décision de Binao : un rêve et la transe d'une possédée.

LA LÉGITIMATION DE LA SAHA DE BINAO COMME INSTITUTION D'AJUSTEMENT

Certaines contradictions internes du récit sont particulièrement riches d'implications pour la compréhension interne du processus. Elles montrent que, dès l'appel de la possédée d'Antsatsaka, l'annulation de la décision solitaire d'Amada est déjà donnée. En effet, le déroulement chronologique du récit est, on a pu le remarquer, construit à rebours à partir du dévoilement de la *saba* légitime de Binao pour, revenant dans le temps, expliquer le rêve de Mboty, lui-même critère de légitimation de la fondation du *mahabo.* Car il y aurait quelque légèreté à négliger l’ordre de l’exposé ainsi délibérément présenté par l'informateur, qui, comme tous les chroniqueurs sakalava, ne se soucie pas du déroulement abstrait de processus découpés par le temps des horloges, mais tente d'ordonner les séquences de son récit selon une logique sous-tendue par des principes d'explication qui forment un substrat

culturel hérité.

Au moment où un rêve apparaît à Amada lui-même et dissipe ces derniers doutes, l'informateur enchaîne : « Mais à ce moment elle [134] n'habitait encore personne. C'étaient toujours des rêves... » Ce qui ne l'empêche pas de prendre à son compte l'information de la *saha* qui lui dit (parlant à ce moment pour Binao) : « J'ai fait sortir un rêve sur Mboty pour vous avertir. » La première phrase aurait pu impliquer une impossibilité culturelle, celle que des rêves fussent simultanés de l'activité de *médiums.* En fait, il n'en est rien. Lorsque Mahamoudou Daoud dit : « Elle n'habitait encore personne », cela signifie en fait qu'elle n'a pas été reconnue par l'appareil des conseillers qui sont seuls susceptibles de la légitimer au moment auquel il fait allusion. Dans les catégories sakalava, il lui est cependant impossible d'affirmer que Binao ne s'était pas déjà saisie d'un médium avant que celui-ci ne se signale à son attention. Ce n'est qu'en tant qu'il est convaincu de la légitimité et de l'authenticité du cas de possession auquel il a affaire qu'il peut accorder foi aux dires de la *saha* qui déclare qu'elle a fait sortir un rêve sur Mboty, et que rétroactivement il peut affirmer que c'est bien l'intervention de Binao habitant sa *saha* qui provoque ce rêve chez Mboty. Cette confusion est révélatrice de la conception sakalava qui ne peut admettre l'existence posthume de souverains que *représentée,* le rêve n'étant que l'annonce de la nécessité d'un processus qui aboutit à la sélection d'un individu possédé. Par la suite, la possession elle-même cohabite avec la vie politique onirique, mais elle ne vient que combler par *défaut* les vides logiques impliqués dans les demandes circonstanciées faites aux possédés et les réponses de ceux-ci. Ainsi la question de l'authenticité des *saha,* destinées à jouer un rôle dans tous les moments importants de la vie politique, particulièrement dans les moments conflictuels, apparaît particulièrement bien dans la première séquence consacrée à la rencontre de Mahamoudou Daoud et de la possédée. Le terme d'authenticité doit cependant n'être chargé d'une valeur que relative. Si dans le cas de Binao, qui compte encore chez les Bemihisatra des contemporains, la traditionnelle vérification poussée très loin, ainsi qu'on l'a vu, peut s'avérer empiriquement fondée, bien souvent la légitimation de *saha* représentant des souverains dont le souvenir ne se perpétue qu'au travers d'un souvenir oral squelettique ne tient-elle compte que d'une « ambiance » générale entourant la personnalité de l'individu examiné, à partir de

laquelle les conseillers peuvent déclarer : « c'est elle », « ce n’est pas elle ».

Dans le cas présent, je me suis attaché à examiner l'ensemble de preuves fournies à Mahamoudou Daoud par la femme d'Antsatsaka. Aucun des détails généalogiques n’est convaincant. Bien qu’il s'agisse [135] de relations considérées comme secondaires, le mariage de la fille aînée d'Amada Fatoma avec Abd el Kader Betombo est notoire, fait partie d'un savoir généalogique banal de tous les Sakalava des régions d'Ambanja et de Nosy Be sur la famille royale. De ce fait, il était facile à cette femme d'apprendre que Betombo était le cadet de Tombo, présent à l'entretien, d'autant que la famille de Tombo entretenait des relations étroites avec les Zafindramahavita d'Ampasimena, village royal lié du temps d'Amada avec toute la presqu'île d'Ampasindava jusqu'à Ambodimadiro, village proche d'Antsatsaka. Banale également la connaissance de ces femmes considérées comme cadettes de Binao bien que n'étant pas de statut royal ; Marasy, qui est encore vivante et que j'ai connue, Mbemba, Tsialomo. Il lui suffisait pour cela d'entretenir une conversation avec l'un des conseillers Bemihisatra de la Grande Terre, ou tout simplement avec l'un des habitants d'Ampasimena alors fort nombreux encore. Ces connaissances n'étaient en aucune façon marquées d'une quelconque valeur politique.

Peu convaincant également le détail de la pirogue qui verse lors de la première inhumation de Binao, tous les Sakalava, y compris ceux qui ne sont pas chargés de responsabilités rituelles ou politiques, étant curieux des moindres détails - gardés secrets quand cela est possible - des enterrements royaux, et l'événement s'étant passé devant de nombreuses personnes. Ce fait cependant ne dut lui être communiqué avec d'autant plus de réticences qu'il le fut par un Bemihisatra. Mais un Bernazava pouvait très bien en avoir été informé, les échanges et la mobilité étant grands entre Nosy Be et la région d'Ambanja.

L'anecdote concernant l'inhumation elle-même est plus troublante. Des individus désignés pour de tels travaux sont astreints à un secret total, la connaissance de détails liés à des processus rituels constituant en soi-même un pouvoir. De telles responsabilités sont liées à de grands risques. Maharnoudou Daoud est hors de cause. L’intercesseur du royaume d'alors, qui l'accompagnait dans l'enceinte, n’est mort qu'en 1953 et aurait donc pu connaître à l'époque la femme d'Antsatsaka. Je n'ai cependant aucune raison de privilégier une telle hypothè-

se. Les intercesseurs sont, au contraire, des gens désignés pour leur grande probité, leur sens de la discipline rituelle. Il est probable qu'en tout cas la *saha* dut déployer de nombreux efforts pour l'obtention d'un tel détail.

Restent ces étonnantes reconnaissances, dans la *fantsina* neuve de Manongarivo, d'objets ayant appartenu à Binao. Toutes les *saba*, [136] avant de pouvoir se fixer dans les *mababo* où sont inhumés les souverains qu'elles représentent, sont soumises à de tels interrogatoires. J'ignore selon quel processus elle a pu se trouver en possession de ces détails, je n'ai pu trouver qu'une chaîne d'explication : Binao fut mariée pendant une période de sa vie à un *ampanjaka* Zafy ny Fotsy de petit statut, Charles Linta, qui, une fois séparé d'elle, vécut à partir de 1935 dans le village d'Antsatsaka.

Ces réserves, voulant montrer que les chaînes de l'information sont suffisamment multiples pour que les *saba* puissent, en menant une enquête approfondie, arriver à connaître de manière très approfondie les vies des souverains qu'elles représenteront, ne portent en aucun cas sur l'authenticité *vécue* de cas de possession tels que celui inclus dans le récit. Ainsi que le montrent des travaux classiques [100], le véritable dressage à l'identification auxquelles s'astreignent les possédés - et c'est le cas des possédés sakalava - suffit à provoquer dans leur personnalité des capacités sensorielles et perceptives supérieures à la normale. D'autre part, on vient de constater, en examinant des « preuves » qui d'après un informateur compétent permettent de légitimer une *Saba*, qu'aucune d'elles ne comporte de faits susceptibles de faire conclure l'observateur à des dons de voyance par exemple. Encore une fois, ce serait une supposition grossière que de voir dans la majorité de ces cas des supercheries arrangées à l'avance. Ce qui convainc les dignitaires, c'est la plus ou moins grande qualité de l'effort d'identification fait par la personne dont ils examinent le cas, la capacité de cohérence idéologique qu'il suppose. Le champ de la vérification empirique réelle - qui s'attacherait à découvrir, ainsi que je l'ai fait superficiellement, les possibilités empiriques d'apprentissage de détails laissés idéalement secrets - est en fait disjoint, dans le processus d'une légitimation de *Saba, du champ idéologique qui seul impor-*

---

[100] Voir en particulier R. BASTIDE, *Le Rêve, la transe et la* folie, Flammarion, Paris, 1972.

te. Ainsi que l'a admirablement montré Mary Douglas, des croyances indispensables à l'ordre social peuvent très bien coexister dans l'esprit des individus avec les capacités de nier ces croyances par une attitude expérimentale, sans que cela ne nuise en rien à l'ensemble de l'univers religieux d'une société [101].

[137]

Nous avons donc tracé un itinéraire circulaire, depuis les brèves définitions de la structure politique où l'on pressentait les zones conflictuelles à la réalisation dans la pratique de conflits mettant en jeu dans un ordre significatif l'ensemble des instances politiques. On a en effet des oppositions internes au groupe porteur de la légitimité, lesquelles ne sont pas arbitrables par les conseillers roturiers, bien que ce soit leur rôle. Ici interviennent ces institutions « de normalisation » que sont les devins d'une part et les possédés royaux de l'autre, jusqu'à ce que la structure soulagée de ses tensions retrouve, avec la fondation de Manongarivo, un point d'équilibre. Il faut souligner que, alors qu'un exposé synchronique laissait prévoir le rôle médiateur des possédés, l'exposé du processus le vérifie Le *Saba* apparaît sur la scène théâtrale de la vie politique alors que la structure est en voie de ré-équilibre grâce à l'action des devins, médiateurs eux aussi entre les conseillers et le *mpanjaka.*

101 M. DOUGLAS, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Penguin Books, 1966, Maspero 1971.

[138]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.



DES MORS PLEINS DE SENS

Retour à la table des matières

Rendre compte d'un système social, des concepts qui en dessinent les contours et les zones d'ombre, relève toujours d'une entreprise paradoxale : car les dimensions du social et du politique relèvent dans leur perception immédiate d'un ordre *synthétique* de l'esprit. La vie sociale, les représentations et les choix humains ne sont pas formés de la juxtaposition d'activités séparées ; ils constituent une unité dialectique toujours consolidée soit par les représentations locales, soit par le caractère unifiant de la *praxis* qui finit par assigner aux ordres sociaux une sorte d'évidence naturelle. Un texte doit briser cette unité réelle pour en reconstituer ensuite les éléments épars, dont la simultanéité nouvelle est ainsi le résultat d'une action analytique cachée.

Ci-dessus, les éléments principaux de la vie sociale et politique sakalava du Nord ont été ainsi mis à plat : des groupes de parenté aux groupes de résidence, des groupes de résidence à leur centralisation, de leur centralisation à leur recrutement, de leur recrutement à la hiérarchie politique, et enfin de la hiérarchie politique aux morts royaux. Mais les morts royaux, on l'a vu, renvoient eux aussi à l'ordre social qui les pose à l'extérieur de lui pour dialoguer avec eux, tels des étrangers que leur statut d'étranger permet précisément de définir comme des interlocuteurs à qui l'on peut se confier. Ainsi le petit

nombre d'hommes qui partagent la décision réelle est [139] perpétuellement et réellement confronté aux possédés royaux, à sa propre image de l'ordre politique et de la « personnalité » sociale de la monarchie. Quelle que soit la réalité concrète de la base matérielle où ils sont implantés, c'est en dernière instance les critères du dialogue entre « vivants » et « morts » qui définissent les formes sociales de la monarchie. Il est hors de doute que la forme centralisée de cette dernière, encore facilement perceptible, entretienne avec - pour reprendre des termes de Marx - « l'unité supérieure » des morts royaux des rapports d'homologie. De la même manière que l'appareil politique converge vers un souverain dont l'unicité est une préoccupation constante, le contrôle de la décision politique, le « contrôle du contrôle », selon la formule d'Edgar Morin, est assuré par des rôles sociaux placés imaginairement au-dessus du souverain lui-même. Mais ce serait retomber dans les erreurs fonctionnalistes de considérer que l'appareil politique sous sa forme centralisée est seul « réel », et que les possédés et les morts constituent comme l'image spéculaire de cette centralisation ; car cette dernière est déterminée en dernière analyse par les choix des personnages dont l'appareil politique lui-même définit le rôle, c'est-à-dire les prêtres familiaux des groupes locaux de haut statut. Chaque Sakalava du Nord qui « suit » (*mañaraka*) les Bemihisatra est ainsi, d'une certaine manière, dépositaire de l'ensemble des formes fondamentales de l'ordre politique.

L'anthropologie du politique a toujours eu tendance, semble-t-il, à oublier que les systèmes politiques produisent aussi du *sens : en* tant qu'organisations séparées d'une éventuelle « société civile », ils prennent sur eux de fournir à cette dernière les moyens de trouver un sens à l'action sociale. C'est sans doute l'originalité du système politique sakalava du Nord de *réaliser ou* d'incarner ce sens de la société et des destinées individuelles, se rappelant ainsi sans cesse le contrat fondamental et tautologique par lequel l'ordre politique est maintenu. Le sens est une préoccupation essentielle quotidienne des Sakalava ; d'un individu ayant coutume de transgresser des règles, ils disent qu'il n'a « pas de sens » (tsisy *dikan') ;* quand ils apprennent que des nations du monde ont pour idéologie officielle de ne pas croire en un dieu, ils montrent comme Botsilahy, un vieil artisan, la souche du cocotier le plus proche et interrogent : « Ce cocotier est sorti de sa graine, mais qui a fait la première graine, si ce n'est Dieu *(zañahary) ?* » Et de

Dieu aux rois, il n'y a que la distance d'une phrase : « Les rois, ce sont des gens saints que Dieu a installés sur le dessus de la terre » (Jaosenga). Les Sakalava du Nord rappellent [140] ainsi, paradoxalement, qu'aucun pouvoir n'atteint la rationalité absolue, qu'il est toujours fondé sur des choix particuliers, d'ordre idéal, qui laissent dans l'ombre ou accentuent certains des « matériaux, rigoureusement identiques », à partir desquels se constituent les cultures ; que tout pouvoir est arbitraire et que le rêve froid des hommes commandant aux sociétés industrielles, et qui proclament pour le bien des ensembles sociaux la recherche de la rationalité, n'est que leur propre image, falsifiée et suicidaire, du sens de la société.

[141]

POUVOIR DES VIVANTS. LANGAGE DES MORTS.
IDÉO-LOGIQUES SAKALAVA.

BIBLIOGRQPHIE DES OUVRAGES CITÉS

Retour à la table des matières

AUGÉ M., *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en basse Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975.

BARÉ J.-F., *Conflits et résolution des conflits dans les monarchies sakalava du Nord actuelles*, publication provisoire, musée de l'Université de Madagascar, Travaux et documents, vol. 12, ronéot., Tananarive, 1973.

_____, « La Terminologie de parenté sakalava du Nord », *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, vol. 14, n° 1, Mouton & Co, Paris - La Haye, 1974, p. 5-41.

_____, *Permanence et évolution d'une monarchie du Nord-Ouest malgache*, thèse de 3e cycle, université René-Descartes, Paris, 1975.

BARNES J. A., « Marriage and Residential Continuity », *American Anthropologist*, vol. 62, 1960, p. 850-866.

_____, « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, vol. 62, 1962, p. 5-9.

BASTIDE R., *Le Rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris, 1972.

BLACK M. B. et METZGER D., « Ethnographic Description and the Study of Law », in S. A. TYLER, ed., *Cognitive Anthropo-*

logy, Holt Rinehart and Winston, New York, p. 137-164.

BUCHLER I. R. et SELBY H. A., *Kinsbip and Social Organization. An Introduction to Theory and Method*, The Macmillan Company, New York, 1968.

DUMONT L., Homo *bierarchicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1966.

DOUGLAS M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Penguin Books, 1966. *De la souillure,* Maspero, Paris 1971.

ENGELS F., lettre de 1890 à J. Bloch, in M. GODELIER, « Une anthropologie économique est-elle possible ? », *L'Unité de l'homme,* Le Seuil, 1974.

EVERS H.-D., ed., *Loosely Structured Social Systems : Thailand in Comparative Perspective,* Yale University Press, New Haven, 1969.

[142]

FISCHER J. L., c The Classification of Residence in Censuses », *American Anthropologist*, vol. 60, 1958, p. 508-517.

FREEMAN J. D., « The Iban of Western Borneo », in G. P. MURDOCK, *Social Structure in South-East Asia,* Viking Fund Publications in Anthropology, n° 29, 1960, Chicago, p. 65-87.

GEERTZ C., *The Social History of an Indonesian Town,* M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1965.

_____, « Ideology as a Cultural System », in D. APTER, *Ideology and Discontent,* The Free Press of Glencoe, New York, 1964.

GODELIER M., *Rationalité et irrationalité en économie,* Maspero, Paris, *1966.*

_____, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* Bibliothèque d'anthropologie, Maspero, Paris, *1973.*

_____, « Une anthropologie économique est-elle possible ? », *L'Unité de l'homme,* Centre Royaumont pour une science de l'homme, Le Seuil, Paris, 1974.

GOODENOUGH W. H., « Residence Rules », *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 12, n° 1, 1956, p. 22-37.

_____, Introduction *à Explorations in Cultural Anthropology,* Mac Graw Hill, New York, 1964, p. 1-24.

HANSON A. F., *Rapa, Une île polynésienne hier et aujourd'hui,* publications de la Société des océanistes, n° 33, musée de l'Homme, Paris, 1972.

JOUVENEL B. DE, *L'Art de la conjecture,* éd., du Rocher, Paris, 1964.

KELLY R.C., « Demographic Pressure and Descent Group Structure in the New Guinea Highlands », *Oceania,* vol. 39, n° 4, 1968, p. 36-63.

KROEBER A. L. et PARSONS T., « The Concepts of Culture and Social System », *American Sociological Review,* vol. 24, 1959, p. 246-250.

KROEBER A. L. et KLUCKHOHN *C., Culture : a Critical Review of Concepts and Definitions,* Vintage Books, New York, 1963.

LAVONDÈS H., « Magie et Langage : notes *à* propos de quelques faits malgaches », *L'Homme - Revue française d'anthropologie,* vol. 3, n° 3, 1963, p. 109-117.

LEACH E. R., *Critique de l'anthropologie,* P.U.F., Paris, 1968.

_____, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie,* Maspero, Paris, 1972.

LEFORT C., « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Textures,* vol. 8-9, 1974.

LÉVI-STRAUSS *C., La Pensée sauvage,* Plon, Paris, 1962.

_____, *Les Structures élémentaires de la parenté,* Mouton, Paris - La Haye, 1949, 2° éd., 1967.

_____, *L'Homme nu,* Plon, Paris, 1971.

LLOYD P., « The Political Structure of African Kingdoms : an Exploratory Model », in M. Banton, ed., *Political Systems and the Distribution of Power,* Tavistock Publications, London, 1965, p.

63-109.

MANNONI O., *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène,* Le Seuil, Paris, *1966.*

MEGGITT M. J., *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea,* Oliver and Boyd, Edinburgh, 1965.

MORIN E., intervention dans une « Discussion », *L'Unité de l'homme,* Le Seuil, 1974, p. 806.

OTTINO P., *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll des Tuamotu,* Cujas, Paris, 1972.

_____, « La Hiérarchie sociale et l'alliance dans le royaume de Matacassi des XVI° et XVII° siècles », *Asie du Sud-Est et Monde insulindien,* vol. 4, 1973, p. 53-89.

POUILLON J., postface *à* l'édition française des *Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie,* Maspero, Paris, 1972.

[143]

SAHLINS M. D., « On the Ideology and Composition of Descent Groups », *Man,* Vol. 65, 1965, p. 104-107.

SCHEFFLER H. W., « Ancestor worship in anthropology : or, observations on descent and descent groups », *Current Anthropology,* vol. 7, 1966, p. 541-551.

SCHNEIDER D.M., *The American Kinship,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1968.

SWARTZ M. J., TURNER V. W. et TUDEN A., eds., *Political Anthropology,* Aldine Publishing Company, Chicago, 1966.

TYLER S. A., ed., *Cognitive Anthropology,* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1969.

VALERI V., « Le fonctionnement du système des rangs *à* Hawaii », *L'Homme - Revue française d'anthropologie,* vol. 12, n° 1, 1972, p. 29-66.

VOGEL *C., Organisation familiale et territoriale en Imerina orientale,* Cahiers du Centre d'anthropologie sociale et de sociologie de l'Université de Madagascar, n° *2,* Tananarive, 1973.